The background of the entire page is an abstract, textured image. It features a mix of deep blue and black tones, with a rough, marbled, or stone-like appearance. The texture is irregular, with darker, more solid black areas interspersed with lighter, more veined blue sections. This creates a sense of depth and complexity.

Xavier
Ricard
Lanata

Ladrones de sombra

El universo religioso
de los pastores
del Ausangate

Ladrones de sombra

El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)

Xavier Ricard Lanata

Editor : Institut français d'études andines,
Centro de Estudios Regionales Andinos
Bartolomé de Las Casas-

Año de edición : 2007

Publicación en OpenEdition Books : 8
febrero 2013

Colección : Travaux de l'IFÉA

ISBN electrónico : 9782821826632



<http://books.openedition.org>

Referencia electrónica

RICARD LANATA, Xavier. *Ladrones de sombra: El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 2007 (generado el 09 noviembre 2013). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/ifea/611>>. ISBN: 9782821826632.

Edición impresa:


ISBN : 9789972623509

Número de páginas : 512

© Institut français d'études andines, 2007

Condiciones de uso:

<http://www.openedition.org/6540>

The background of the entire page is an abstract, textured pattern in shades of blue and black, resembling a close-up of a rough surface or a microscopic view of a material. The texture is composed of various lines, swirls, and grainy patterns, creating a sense of depth and movement.

Xavier
Ricard
Lanata

Ladrones de sombra

El universo religioso
de los pastores
del Ausangate

Ladrones de sombra
El universo religioso de los pastores del Ausangate
(Andes surperuanos)



Lima, octubre 2007



IFEA

INSTITUTO FRANCÉS DE
ESTUDIOS ANDINOS



centro
bartolomé
de las casas



Traducción Sandra Recarte

Daisy Irene Nuñez del Prado béjar <dnunezdelprado@uandina.edu.pe>

Ladrones de sombra

El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)

Xavier Ricard Lanata

Hecho el Depósito Legal N° 2007-09316
Ley 26905- Biblioteca Nacional de Perú
ISBN: 978-9972-623-50-9

Derechos de la primera edición, octubre de 2007:

© Instituto Francés de Estudios Andinos
Av. Arequipa 4595, Lima 18, Perú
Teléf.: 511 447 60 70 Fax: 511 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 256** de la colección «**Travaux de l'Institut Français d'Études Andines**» (ISSN 0768-424X)

© Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-CBC
Pasaje Pampa de la Alianza, 164, Cuzco - Perú
Apartado 477
Telefax: (084) 24 54 15 - 24 56 56
E-mail: cbcimprenta@apu.cbc.org.pe
Página web: <http://www.cbc.org.pe/fdoedt/>

Este volumen corresponde al **tomo 13** de la **Serie «Antropología»**

Diseño de la carátula: Iván Larco
Foto intervenida: de un original de Iván Larco
Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère, Manuel Bonilla, Vanessa Ponce de León

Índice



Prólogo	13
Notas sobre la ortografía en quechua	17
Introducción	19
PRIMERA PARTE. EL MUNDO-OTRO Y SUS REFLEJOS	51
Capítulo 1. El pastor de hombres	53
1. Los poderes del <i>apu</i> Pachatusan	53
2. El <i>apu</i> , el ordenador	54
3. La jerarquía de los <i>apu</i>	57
4. El <i>apu</i> , pastor sobrenatural	64
5. «Este niño será mío»	67
6. El <i>apu</i> , un guardián vigilante	69
7. El <i>apu</i> y la pachamama	73
Capítulo 2. Los seres y su sombra	77
1. «Cada uno de nosotros posee un <i>animu</i> »	77
2. El <i>animu</i> , una esencia en acto	78
3. El <i>wayra</i> «carga» la voz del <i>apu</i>	82
4. Una sombra en el atardecer	83
5. <i>Animu</i> y alma	86
6. El <i>animu</i> , un soplo	88
Capítulo 3. ¿Cómo se sueña?	91
1. El viaje extracorporal del <i>animu</i>	91
2. Sueño y muerte	96
3. Este <i>apu</i> que nos «hace soñar»	98
4. Claves de los sueños	100

Capítulo 4. El mundo de los muertos	107
1. El destino de las almas	108
2. ¿La otra vida, las «otras vidas»?	109
3. Los <i>machula</i> , ancestros míticos	110
4. Los <i>kukuchi</i>	123
5. Las <i>sirina</i>	130
6. Los <i>apu</i> encantadores	135
 SEGUNDA PARTE. EL UNIVERSO DE LOS RITOS	 141
Capítulo 5. Ser chamán	143
1. <i>Altumisayug</i> : el sirviente de los espíritus	143
2. La iniciación chamánica	149
3. <i>Qarpasqa</i> : los ritos de iniciación chamánica	156
4. El <i>altumisayug</i> : un personaje muy discutido	159
5. La sesión chamánica	161
 Capítulo 6. La cura terapéutica	 167
1. La clasificación indígena de las enfermedades	167
2. La hora azul y la noción de <i>phiru</i>	175
3. El tratamiento del <i>mancharisqa</i>	177
4. El tratamiento de las enfermedades de tipo <i>wayra</i>	182
5. El castigo del <i>layqa</i>	189
 Capítulo 7. Los ritos propiciatorios	 193
1. El pago del 1° de agosto	195
2. Las ofrendas al <i>ghaqya</i>	199
3. Las «piedras de compasión»	201
4. La ceremonia del <i>ch'uyay</i> del mes de febrero	209
5. El <i>t'ikachay</i> a las llamas del mes de agosto	217
 Capítulo 8. Entrar a la muerte	 219
1. Los signos precursores	219
2. El velorio y los funerales	221
3. El adiós a los muertos	222
4. Del <i>animu</i> al <i>alma</i>	233
5. Chamanes y muertos	238
 TERCERA PARTE. MOSTRAR Y ACTUAR EL MUNDO	 243
Capítulo 9. Nieve blanca-resplandeciente	245
1. Un ciclo ritual	246
2. Una fiesta pastoril	251

3. Un rito de mediación colectiva	262
4. El sentido del símbolo	287
5. <i>Quyllurit'i</i> hoy	291
Capítulo 10. Un sistema lógico	297
1. Seis términos, tres mediaciones	298
1. 1. Rito chamánico	301
1. 2. Ritos de ofrendas	303
1. 3. <i>Quyllurit'i</i> y ritos emparentados	309
2. Personajes zoomorfos	309
2. 1. Danzantes zoomorfos	314
3. De la contradicción a la incertidumbre	314
Capítulo 11. Entre autonomía y dependencia	321
1. Dos mitos	322
2. Los personajes y su rol	325
3. Una ruptura nunca consumada	332
4. Entre autonomía y dependencia	336
5. Una relación de inmanencia	341
CUARTA PARTE. LA INTERPRETACIÓN DE LAS CREENCIAS	351
Capítulo 12. El estatus de una creencia	353
1. Los mecanismos de la fe	355
2. De la distinción <i>de jure</i> / <i>de facto</i> nuevamente	361
3. La naturaleza de las creencias «superiores»	368
4. Lenguaje y creencias	372
5. De la certeza	375
6. Una emocionante confesión	385
Capítulo 13. La adaptación al cambio	389
1. Del rechazo al travestismo	389
2. Los discursos transicionales	400
Capítulo 14. Las trampas de la interpretación	413
1. Dos diálogos en Siwina Sallma	416
1. 1. Diálogo 1	416
1. 2. Diálogo 2	418
2. Las dificultades materiales de la comunicación	421
2. 1. La polisemia	421
2. 2. El mito y el razonamiento analógico	424
2. 3. El rito y su función significativa	427

3. Las inferencias lógicas	429
3. 1. Del mal uso de la relación de implicación	430
3. 2. El valor de verdad de algunas proposiciones es indeterminado	432
3. 3. Verdades <i>de facto</i> / verdades <i>de jure</i>	435
4. La interpretación de los discursos transicionales	436
Conclusión	441
Glosario de términos religiosos	447
Glosario de los nombres de plantas y animales	469
Bibliografía	477
Índice temático	489

A la memoria de Olinda Celestino

Prólogo

13

«*Los indios nunca aprenden*». Éstas eran las palabras que me repetía mi abuela limeña cuando de niño le preguntaba acerca de sus cóleras repentinas contra los empleados de la casa familiar. Ella era descendiente de inmigrantes españoles llegados al Perú a mediados del siglo XIX, los mismos que se mezclaron rápidamente con la oligarquía criolla de Lima, adoptando sus prejuicios contra la «raza india», con la cual se rozaban sin encontrarse jamás. Los arrebatos de mi abuela me perturbaban, sin embargo estaba acostumbrado. Peruano por parte de madre, cada año regresaba a Lima a pasar vacaciones; pasábamos meses enteros al borde del mar, de los «baños de sol» a las visitas de cortesía a parientes y amigos de la familia, quienes se encontraban entre lo más elegante de la sociedad limeña de entonces. Yo conocía bastante bien este ambiente, del cual apreciaba —por cierto— su ligereza, su sentido de la fiesta y de la familia. Además, era el mundo al que pertenecía desde el momento en que ponía un pie en suelo peruano: me era imposible cruzar las fronteras invisibles que separaban a la «alta sociedad» de aquellos «indios» bajados de las montañas casi siempre en busca de trabajo, y que siempre me trataban sin abandonar nunca la cortés reserva que se les exigía. Pero los prejuicios de mi estamento, a pesar de serme familiares, no dejaban de apenarme; y, en lo más hondo de mi ser, los encontraba inaceptables. Francés por mi padre, educado en Francia sobre todo, yo no concebía esas distancias que las ideas y las costumbres pretendían imponer y que hacían de mis semejantes algo peor que extranjeros: naturales de una infrahumanidad que me era imposible aceptar como tal. Y, mientras el automóvil de la familia nos transportaba hacia las playas del sur donde estableceríamos nuestra residencia veraniega, yo no dejaba de observar esas montañas de los Andes que, aplastando la franja costera con una

presión colosal, parecían querer echarse al mar, mientras que las cumbres más alejadas se fundían en una bruma lechosa y desaparecían en el horizonte. Estas Tierras Altas ejercían sobre mí una fascinación indescriptible y dolorosa, que el misterio de los indios taciturnos, servidumbre mecánica y hosca, no hacía más que avivar.

14

No cabe duda que de esta experiencia infantil nace el proyecto de la presente investigación. El etnocentrismo violento de mi entorno, la acusación de irracionalidad que destilaba (y aún destila) en las frecuentes recriminaciones hacia los «indios», no dejaron de alimentar en mí el deseo de conocer mejor a estos hombres de las Tierras Altas. Sin embargo necesité de tiempo para delimitar mi proyecto de investigación. Joven estudiante de filosofía, quería realizar un estudio que permitiese «desantropologizar» el enfoque tradicional de las creencias «irracionales», cuyo arquetipo parecía proporcionarme el chamanismo. En Nanterre, Michel Nebenzahl me aconsejó que comenzara estudiando la producción de los antropólogos andinistas, escogiendo a uno de los que había iniciado la etnografía de las Tierras Altas sur-peruanas y bolivianas: Alfred Métraux. Este primer acercamiento a la disciplina antropológica, y a los debates que se suscitaban en ella, picó mi curiosidad y confirmó mi vocación. Decidí continuar por la vía de una «epistemología» del chamanismo, considerándola sobre todo como la actualización de una «teoría del conocimiento» implícita, que habría enmarcado la práctica del chamán surandino. Daniel Andler alentó este proceder, dirigiendo mi estudio para el D.E.A¹ y haciéndome ver los desafíos de la antropología cognitivista, sin descartar la perspectiva de una «epistemología» y de un enfoque muy inspirado por la filosofía. En esa época le presenté mi proyecto a Pierre-Henri Castel cuyo apoyo nunca se desmintió y a quien debo mucho. Al mismo tiempo que me permitió enfocar el chamanismo desde el ángulo de la filosofía del lenguaje y de los espinosos problemas de la traducción y de la interpretación, él me proporcionó los medios para asentar mi proyecto sobre un soporte material muy concreto: los enunciados y las actitudes proposicionales de mis interlocutores.

Sin embargo, mi formación antropológica era aún muy incompleta, y sólo empecé a familiarizarme verdaderamente con los estudios andinos en el contacto con Olinda Celestino. Ella me recomendó ante sus colegas peruanos durante un viaje exploratorio al Perú en 1996. Juntos escogimos el macizo del Ausangate, «el campo» donde nunca pudo unírseme, como era nuestro proyecto, ya que la enfermedad se la llevaría en enero de 2003. Tanto maestra como amiga sincera, siento cruelmente su ausencia al momento de presentar el modesto resultado de



¹ Diploma de estudios profundizados. Nota del traductor

mis esfuerzos. Ella me presentó a Michel Perrin, cuyas obras sobre el chamanismo conocía desde hace tiempo, y quien aceptó dirigir mi tesis. A pesar de la distancia que nos ha mantenido alejados durante cerca de cuatro años, nunca dejó de prodigarme consejos y aliento, a la vez que me incitaba a una mayor exigencia de claridad e incluso, diría yo, de elegancia: ya que cuando se toca las orillas de un pensamiento cuyo material son los sueños, los ritos y los relatos de origen, nunca será suficiente la atención que se ponga al encanto de sus manifestaciones, a menos que se ignore su contenido y su alcance. He procurado seguir su ejemplo en este estudio, y dar la palabra a los pastores, tal como él lo hizo con los guajiro en *Les praticiens du rêve*. Por su intermedio, he sido favorecido, en dos oportunidades, con una beca de trabajo de campo del Laboratorio de Antropología Social.

Así es como viajé al Perú en diciembre de 2000, para comenzar mi trabajo de campo. Me inicié en el quechua bajo la dirección de Georgina Maldonado. Sin su paciencia y sus admirables dotes de pedagoga me habría sido difícil aprender tan rápido los rudimentos de la lengua en la que debía realizar mis entrevistas. Confrontado a interlocutores monolingües quechuhablantes, me vi obligado a poner en práctica, de inmediato, los conocimientos de gramática y reglas sintácticas quechuas que «Gina» me había inculcado rápidamente. Después de seis meses de arduo trabajo y decidido a prolongar mi permanencia en el Perú, encontré, en el Centro Bartolomé de las Casas, un ambiente excepcionalmente propicio para mi trabajo. Estoy en deuda con Yvonne Belaúnde, directora del Centro hasta el año 2002, quien rápidamente se entusiasmó con mi manera de proceder y mis proyectos. Ella me propuso unirme al equipo de la Casa Campesina, permitiéndome enriquecer, de esta manera, mi investigación al asociarla a un trabajo de formación y de recepción de comunidades campesinas de la región del Cuzco. También pude contar con el apoyo de Marc Zeisser, director de la Casa Campesina, luego director del Centro a partir de 2002. Este trabajo jamás habría llegado a su fin sin su comprensión, su aliento y su amistad indeclinable; mis agradecimientos siempre me parecerán muy tibios frente a la deuda que tengo con él. Gracias a su benevolencia obtuve facilidades del Centro, que me permitieron llevar a cabo mis encuestas de campo, el largo trabajo de transcripción y traducción de las entrevistas y la redacción de la tesis. Siendo el Centro un verdadero punto de encuentro de investigadores cuyas actividades se desarrollan en el marco de la región andina, pude conocer a un gran número de personas, quienes contribuyeron a mi reflexión, de mil y un maneras: tengo que agradecer muy especialmente a Palmira La Riva, Ángel Aparicio, Javier Monroe, Fabrizio Arenas, Juan Torres, Jorge Flores Ochoa, Dominique Motte, Gustavo Hernández y Jorge Leguas.

Mi pensamiento también va a Braulio y Máxima, quienes me albergaron durante largos meses y soportaron mis preguntas inoportunas y los balbuceos de mis

inicios. Cuando llegué por primera vez a Sallma, nadie me había recomendado. Recuerdo haber divisado a lo lejos a Braulio, tejiendo delante de la puerta de su casa, bañada de sol. Él no se sorprendió al verme aparecer, con mis bolsos bastante pesados, ni cuando le pregunté si era posible pasar la noche en su casa. Como la mayoría de las veces en circunstancias parecidas, se mostró lacónico. Pero su amabilidad inicial bastó para animarme a quedarme y a buscar su amistad. Cuando, agobiado por las privaciones y la soledad, me preguntaba sobre el sentido de mi presencia en Sallma, él aceptó introducirme en el secreto de sus pensamientos: gracias a este cambio en nuestras relaciones, y a la generosidad de la que siempre hizo gala, pude perseverar en mi trabajo. Mi gratitud hacia él es inmensa.

16

La publicación de este libro no hubiera sido por lo demás posible sin el interés conjugado del Centro Bartolomé de Las Casas y del Instituto Francés de Estudios Andinos. Permítaseme agradecer aquí a Henry Godard, director del IFEA de 2005 a 2007, y a Anne-Marie Brougère, directora de ediciones, quienes ofrecieron la colaboración del Instituto y me infundieron ánimos para preparar la versión definitiva de este trabajo. La experiencia de Anne-Marie, a la vez investigadora andinista y eximia editora, fue invalorable. Debo agradecer también, con todo mi corazón, a Sandra Recarte, por el profesionalismo y la sensibilidad con que tradujo este libro.

Durante cuatro años dediqué a mi investigación todo el tiempo libre del que disponía fuera de mis actividades en el Centro Bartolomé de Las Casas. Le consagré gran parte de mis energías y entusiasmos. No me habría embarcado en esta aventura, y ciertamente no la hubiera concluido, sin la ayuda y la confianza de mi esposa Laure, cuya fuerza me sostuvo constantemente. Que este libro sea para ella un testimonio de mi gratitud y admiración.

Notas sobre la ortografía en quechua

17

Para la transcripción de las palabras quechuas hemos empleado la ortografía oficial trivocálica (a, i, u) aprobada por el Ministerio de Educación peruano en 1985, y que actualmente utiliza un gran número de lingüistas e instituciones encargadas de la publicación de textos en quechua. Para ello nos ha servido de referencia el diccionario pentavocálico de Antonio Cusihuamán (2001). Ha bastado con aplicarle las reglas del trivocalismo. En cambio nos hemos visto confrontados a una difícil elección en cuanto a la transcripción de los topónimos y los préstamos.

A pesar de que con frecuencia los topónimos figuran en los mapas con una ortografía antigua (a veces incluso con grupos de consonantes en lugar de consonantes glotalizadas —*tt* en lugar de *t'*— o uvulares —*cc* en lugar de *q*—), hemos decidido conservar esta ortografía para no afectar la localización de los lugares a los que hacemos referencia. Sin embargo esta regla tiene algunas excepciones: cuando el pueblo mencionado es muy pequeño (*laqu*, *ch'illka*) y cuando la ortografía quechua puede contribuir a restablecer el sentido del topónimo (*quyllurit'i*, *siwinaqucha*).

Para los préstamos también hemos tenido que adoptar una solución de compromiso. En la incapacidad de juzgar el grado de asimilación de la palabra prestada en el sistema fonológico quechua (¿se debe escribir *luma* o *loma*?), decidimos retranscribir todos los préstamos conservando la ortografía castellana. Así, escribiremos *oveja* y no *uwuha*, etc. Pero aquí también hemos debido derogar la regla cuando nos hemos encontrado ante significantes que, en su lengua de origen, estaban asociados a significados que podían prestarse a contrasentidos:

p.ej. *sirina* en lugar de *sirena* (ya que la sirena quechua no tiene evidentemente los mismos atributos que su homóloga en castellano), *animu* en lugar de ánimo, *ispiritu* en lugar de *espíritu*, etc. Los términos prestados que, empleados en el nuevo contexto, no presentaban los mismos riesgos de contrasentido, fueron mantenidos con su ortografía original: p.ej. *despacho* y no *dispachu*, *pago* y no *pagu*, *suerte* y no *suwirti*. Finalmente hemos preferido escribir *altumisayuq* en lugar de *altomesayuq*, ya que el término es un neologismo compuesto por palabras españolas, pero que sólo tiene sentido en quechua (esta observación es válida también para *pampamisayuq*).

Introducción

19

En el macizo del Ausangate, al sur de Cuzco (Perú), a casi 5 000 metros de altura, viven poblaciones de pastores quechuahablantes. Estos pastores, seminómadas¹, practican la ganadería extensiva de camélidos andinos (llamas, alpacas) y carneros. Son los pastores de las Tierras Altas (*uywamichiq punarunakuna*) (Flores Ochoa, 1977), capaces de sobrevivir en condiciones de vida muy difíciles, en el fondo de amplios valles glaciares cuyo suelo pantanoso, regado permanentemente por el agua procedente de las cumbres, conviene a las alpacas.

Este trabajo se propone estudiar las representaciones religiosas y los ritos de estos Pastores de las Tierras Altas. Este sistema religioso gravita, como se verá, en torno a la figura central del *altumisayuy*, o chamán andino. Nuestro estudio se centrará en el chamanismo, en tanto que «sistema ideológico» (Hamayon, 1978), es decir sistema de ideas y de valores, que el ejercicio ritual hace efectivo, y que está estrechamente ligado a la *praxis* cotidiana de estos pastores, a su sistema de producción y de reproducción social. Nos esforzaremos por dar razón de aquello que hace pertinentes, para los pastores, las representaciones y los ritos: en particular, de desvelar los diferentes fundamentos de legitimidad del chamán. Más precisamente aún, buscaremos discernir lo que determina el paso de las representaciones a las creencias.

En otros términos, abordaremos, a todo lo largo de este estudio, el problema del *sentido* de aquello que se ha dado a llamar, en Antropología, las «creencias en



¹ Debido a la presión demográfica los pastores se sedentarizan cada vez más y establecen su residencia permanente, o en el monte, o en el fondo de valle.

apariencia irracionales» (Sperber, 1982). Este problema es, creemos, tan antiguo como la Antropología. En efecto, en la medida en que la mayoría de los hechos que el antropólogo estudia se presentan como creencias², éste no sabría renunciar a dar razón de ello sin, al mismo tiempo, privarse de su objeto. Se comprende entonces que el problema de la racionalidad de las creencias haya alimentado, desde el siglo XIX, un debate antropológico muy fecundo que dará nacimiento, a todo lo largo de la historia de la disciplina, a un gran número de corrientes intelectuales mayores.

La razón del primitivo

La cuestión de la racionalidad de la magia es abordada desde 1890 por Frazer, en su obra *La Rama Dorada*³. Frazer lleva a cabo un inventario exhaustivo de las prácticas mágicas en el mundo. Según él, todas dependen de una misma interpretación: la magia es una ciencia balbuciente, una ciencia «falsa» en la medida que las hipótesis que produce no son verificadas según un método experimental riguroso. Por lo tanto las creencias mágicas son errores, «deslices» imputables a las imperfecciones de esta ciencia primitiva⁴. El problema que plantea esta interpretación es que, por un lado, es incapaz de aprehender la magia como un todo coherente⁵, y por otro lado, incapaz de explicar los errores reiterados de los hombres primitivos, cuando se encuentran confrontados a una práctica que a todas luces se revela ineficaz. Frazer resuelve esta dificultad arguyendo el hecho que la experiencia termina siempre ajustándose a la práctica, aunque de manera diferida:

«Una ceremonia destinada a hacer venir al viento o la lluvia, o contribuir a la muerte de un enemigo, será seguida siempre tarde o temprano del

² Rossi (1997): «No tener en cuenta el hecho que sus saberes y sus prácticas se inscriben de llano en el campo de la antropología como objeto de creencia es como aniquilar el objeto que uno se había dado».

³ Traducción al francés: *Le Rameau d'or* (Laffont, 1981). Traducción al castellano: *La Rama Dorada* (Fraser, 2006).

⁴ «Pero la reflexión y la investigación deberían persuadirnos que les debemos a nuestros predecesores muchas cosas que creíamos que eran principalmente obra nuestra, y que los errores no eran extravagancias deliberadas, ni delirantes insanias, sino simplemente hipótesis, a las que se podía encontrar una justificación en tanto que hipótesis en el momento en que se las planteó, pero que una experiencia más completa ha permitido probar que eran inadecuadas. Solamente con la puesta a prueba repetida de las hipótesis y mediante el rechazo de lo falso se descubre al final de cuentas la verdad. Lo que llamamos verdad no es en última instancia sino la hipótesis que ha resultado funcionando mejor. Así haríamos mejor, cuando pasamos por el tamiz las opiniones y las prácticas de épocas y de razas más primitivas, en evaluar con indulgencia sus errores, considerándolos como inevitables deslices en búsqueda de la verdad, y considerarlos con la indulgencia que nosotros mismos podríamos necesitar» (Frazer, 1981, tomo 1: 720).

⁵ Lévi-Strauss nos advierte sobre este error: «Sin embargo, no retornamos a la tesis vulgar [...] según la cual la magia sería una forma tímida y balbuciente de la ciencia: porque nos privaríamos de todo medio de comprender el pensamiento mágico, si pretendiésemos reducirlo a un momento, o a una etapa, de la evolución técnica y científica» (Lévi-Strauss, 1984: 30).

acontecimiento que se supone debe suscitar; y se puede disculpar a los hombres primitivos de considerar el acontecimiento como un resultado directo de la ceremonia, y como la mejor prueba de su eficacia»⁶.

Esta solución renuncia a dar cuenta de la singularidad de la creencia mágica: además que buen número de prácticas carecen a menudo de efecto (las curas del chamán no conducen siempre al restablecimiento del enfermo), aquellas cuyo efecto es inevitable no son por ello menos problemáticas: «[...] lo que es extraño, precisamente, es que los hombres no observen antes que, de todas maneras, siempre termina lloviendo» (Wittgenstein, 2001: 27).

¿Quién es entonces este hombre singular, incapaz de reformar sus interpretaciones, a lo largo de los desmentidos que le brinda la experiencia? Obviamente, parece ser que su mentalidad es diferente de la del hombre moderno, adiestrado en la lógica clásica, capaz de producir inferencias lógicas a partir de la experimentación. A esta conclusión llega Lévy-Bruhl cuando publica, en 1910, *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, y más tarde, *La mentalidad primitiva* (Lévy-Bruhl, 1960). La mentalidad «pre-lógica» es, nos dice el autor, el carácter distintivo del hombre primitivo. Éste no distingue claramente la naturaleza de una sobrenaturaleza, mayormente sustraída a los sentidos, pero que determina el curso de los acontecimientos naturales. Esta sobrenaturaleza no está de ninguna manera separada de la «naturaleza». Por esta razón, se le puede calificar, retomando la expresión de Michel Perrin, de «mundo-otro» (Perrin, 1995: 7). El mundo-otro «participa» constantemente del devenir natural: este concepto se resume en una ley, que Lévy-Bruhl denomina «ley de participación universal». Las correspondencias entre fenómenos, en virtud de esta ley de participación universal, no obedecen a las reglas de la causalidad física. Dos objetos aparentemente sin relación mantienen vínculos profundos, establecidos sobre el plano de esta meta-realidad inaccesible a los sentidos, si, por ejemplo, existe una relación entre las palabras que los designan, o si se parecen físicamente. Esta ley de participación es «mística», en la medida en que se basa sobre «la creencia en fuerzas, en influencias, en acciones imperceptibles a los sentidos, y, sin embargo, reales» (Lévy-Bruhl, 1960: 30). En virtud de esta ley, un objeto puede ser a la vez él mismo y otra cosa que él mismo: por esta razón el pensamiento pre-lógico «no se obliga ante todo, como nuestro pensamiento, a abstenerse de la contradicción. Obedece primero a la ley de participación» (Lévi-Bruhl, 1960: 77).

Comprender al primitivo, es ante todo comprender su psicología, condicionada por la «experiencia mística». Totalmente compenetrado con la ley de participación universal, el primitivo postula constantemente relaciones entre la sobrenaturaleza

⁶ Frazer, 1981 [1890], tomo 1: 212.

y la naturaleza. Su vida está «inmersa, por decirlo así, en lo sobrenatural» (Lévy-Bruhl, 1910).

22

En estas condiciones, ¿podría el primitivo, a pesar de todo, reconocer los vínculos de causalidad «reales», aquellos que gobiernan el devenir físico? Se podría dudar. La tarea de Evans-Pritchard consistirá en demostrar, a partir del estudio de las sociedades Azande del Alto Nilo, que la «experiencia mística» y la «mentalidad pre-lógica» son compatibles con el ejercicio del pensamiento «científico». Los Azande saben interpretar los fenómenos naturales sobre el estricto plano de la causalidad física: en este caso hacen uso de una razón cercana a la razón del científico. Pero los dos tipos de causalidad se encuentran de alguna manera conjugados. Por ejemplo, si un Zande tropieza con una raíz, la brujería se encargará de explicar, no la presencia de la raíz en medio del camino, sino el hecho de que el Zande no la haya visto (Evans-Pritchard, 1976: 20). Las causas naturales y las causas sobrenaturales contribuyen, ambas, al fenómeno. Los Azande no ignoran ni unas ni otras. En otros términos, el pensamiento primitivo busca explicar la singularidad de los fenómenos naturales, mientras que la ciencia se limita a la regularidad de estos fenómenos, regularidad que traduce en términos de leyes. Según Evans-Pritchard, lo que la brujería explica son las condiciones particulares y variables de un acontecimiento, y no sus condiciones generales y universales⁷.

Esta interpretación será muy fecunda. Encontramos su huella en la obra de Claude Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*, publicada cerca de 25 años después del estudio de Evans-Pritchard. Para Lévi-Strauss, el pensamiento salvaje — que él opone al pensamiento domesticado, y en el cual él ve una de las formas universales del ejercicio del pensamiento—⁸, pone en práctica una ciencia de lo concreto, en la que los elementos significantes son las propiedades sensibles de los fenómenos naturales. Al hacer uso de esta lógica de lo concreto, el pensamiento salvaje se constituye en un determinismo global, que busca dar cuenta de todos los fenómenos naturales:

«¿Pero no será que el pensamiento mágico, esa gigantesca variación sobre el tema del principio de causalidad», decían Hubert y Mauss (Mauss, 2003: 61), se distingue menos de la ciencia por la ignorancia o el desdén del determinismo, que por una exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente, y que la ciencia puede, a todo lo más, considerar

⁷ «What they explained by witchcraft were the particular conditions in a chain of causation which relates an individual to natural happenings in such a way that he sustained injury» (Evans-Pritchard, 1976: 21).

⁸ Lévy-Bruhl mismo cambió de idea, en sus *Carnets*, respecto a su noción de mentalidad pre-lógica: «Corrijamos expresamente lo que yo creía exacto en 1910: no existe una mentalidad primitiva que se distinga de la otra por dos caracteres que le son propios (mística y pre-lógica). Existe una mentalidad mística más marcada y más fácilmente observable en los «primitivos» que en nuestras sociedades, pero presente en todo espíritu humano» (Lévy-Bruhl, 1998: 131).

irrazonable y precipitada? [...] Entre magia y ciencia, la primera diferencia sería, desde este punto de vista, que una postula un determinismo global e integral, en tanto que la otra opera distinguiendo niveles, algunos de los cuales, solamente, admiten formas de determinismo que se consideran inaplicables a otros niveles» (Lévi-Strauss, 1984: 18-19).

Sea cual fuere su alcance heurístico, estas teorías tropiezan, una vez más, con el problema de la eficacia de las prácticas mágicas. ¿Cómo no percibirían los Azande, la falibilidad de sus adivinos o de sus curanderos, a pesar de la distinción que hacen entre causalidad natural y causalidad mágica —*witchcraft*—? ¿Por qué, entonces, no cuestionan el marco general de su creencia, es decir su sistema global de interpretaciones? Igualmente, ¿cómo el salvaje no renuncia a su ciencia de lo concreto, si resulta que esta se equivoca tan a menudo como acierta?

Frente a esta nueva dificultad, se ha propuesto dos soluciones que han alimentado, cada una por su lado, una larga tradición antropológica. La primera consiste en decir que, por diversas razones, el primitivo no puede resolverse a abandonar el marco general que le brinda su teoría. Esta solución es esbozada por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1960: 501 sq.): según Durkheim, la religión suministra al primitivo una teoría global cuya aplicación sería la «magia». Ahora bien, para invalidar esta teoría global, habría que ser capaz de dominar los métodos del análisis causal, forjados por la ciencia experimental desde el siglo XVI pero ignorados por el primitivo. Además, es mucho más difícil renunciar a una teoría que enmendarla elaborando hipótesis auxiliares, que permitirán integrar el fenómeno divergente (el ritual no se realizó siguiendo las reglas, etc). Estos mecanismos son frecuentes incluso en la ciencia moderna. Finalmente, para invalidar una relación causal entre dos objetos, hay que ser capaz de aislar esta relación entre todas aquellas que existen en el seno de un conjunto de objetos dado, y que contribuyen con fenómenos llamados de colinealidad. Como lo resume Raymond Boudon: «una relación de tipo «A causa de B» supone, para ser probada, la puesta en práctica de procedimientos complejos que la existencia endémica de fenómenos de colinealidad hace difícilmente aplicables» (Boudon, 1990: 37).

En otras palabras, el primitivo no renuncia a su teoría porque el costo de esta renuncia es demasiado elevado. En el mismo orden de ideas, Evans-Pritchard afirma, desde 1937 en su obra sobre los Azande, que el primitivo no puede

9 «Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de *que también ella acierta algunas veces*) [...]» (Lévi-Strauss, 1984: 30) (El subrayado es mío).

renunciar a su teoría porque no tiene otra a su disposición: se encuentra de algún modo encerrado en un marco interpretativo rígido, que no admite teorías concurrenciales (Evans-Pritchard, 1965: 54-55). Tenemos aquí al embrión de la tesis de la «sociedad cerrada», que encontraremos posteriormente en la obra de numerosos autores, de Karl Popper (1945) a Robin Horton¹⁰:

«And yet Azande do not see that their oracles tell them nothing! Their blindness is not due to stupidity, for they display great ingenuity in explaining away the failures and inequalities of the poison oracle and experimental keenness in testing it. It is due rather to the fact that their intellectual ingenuity and experimental keenness are conditioned by patterns of ritual behavior and mystical belief. Within the limits set by these patterns, they show great intelligence, but cannot operate beyond these limits. Or, to put in another way, they reason excellently in the idiom of their beliefs, but cannot reason outside, or against, their beliefs because they have no other idiom in which to express their thoughts»¹¹.

Dan Sperber recurre a un argumento de este mismo tipo en su libro *Le savoir des anthropologues*, cuando acomete el problema de las «creencias aparentemente irracionales» (Sperber, 1982: 51-85). Para él, estas creencias son el producto de «representaciones semi-proposicionales», es decir cuyo valor de verdad es débil, porque su contenido es impreciso, escasamente determinado. Se adhiere a estas proposiciones no tanto en virtud de su fuerza interpretativa, sino porque han sido legadas por la tradición, porque parecen válidas, sabias, ortodoxas. En este nivel, la magia o cualquier otra manifestación del pensamiento primitivo no se distinguen, según el autor, de la religión en general: sus mecanismos cognitivos descansan más sobre la fe, la tradición, que sobre la convicción racional. Sperber concluye:

«Si algunas creencias parecen irracionales, no es porque su contenido esté deformado, es porque se las toma erróneamente por creencias en el sentido en el que lo entienden los filósofos, es decir por proposiciones aceptadas como verdaderas» (1982: 80).

Ahora bien, si el indígena acepta sin demasiada dificultad la tradición y las representaciones semi-proposicionales que la constituyen, es también, según Sperber, porque no tiene otro discurso a su alcance. Las creencias aparentemente irracionales, así descritas, ¿pueden sin embargo servir de fundamento duradero al edificio social?

¹⁰ Horton, *African Traditional Thought and Western Science*. In: Horton, 1993: 197-258.

¹¹ Evans-Pritchard, 1976 [1937]: 159 In: Robin Horton, 1993: 222.

La otra solución al problema de la eficacia práctica de las creencias mágicas consiste en decir que estas creencias se basan en una *experiencia* religiosa, que ante todo se trata de representar. La magia o el chamanismo no tienen por función «controlar» el mundo. Más bien, tienen que significarlo. El rito debe dar cuenta de una «experiencia del mundo» compartida por todos los miembros del grupo social. En este caso, se plantea bajo otro aspecto el asunto de su eficacia: la ineficacia de tal rito no impugna su legitimidad, que se establece sobre otro plano. A lo sumo exige medidas complementarias que, aun cuando éstas respondan a una lógica diferente (por ejemplo, la administración de terapéuticas simples, hasta de medicamentos modernos, al término de una sesión chamánica), no invalidan el ritual en sí. Esta escuela, que se podría calificar con toda razón de «simbolista», se inspira en parte en los estudios de Godfrey Lienhardt (Lienhardt, 1961). Entre 1947 y 1950, este último se consagra a un estudio profundo de la religión de los Dinka, otra tribu del Alto Nilo, vecina de los Nuer. Los Dinka admiten la existencia de «poderes», a los que hacen responsables de un cierto número de fenómenos. Estos «poderes» son representaciones, imágenes, evocadas por algunas configuraciones de la experiencia de los Dinka (1961: 147). Este vínculo entre la experiencia y su representación es la razón de la fuerza de la adhesión a las creencias mágicas. El rito tiene por función simbolizar lo que de otra manera no sería sino una imagen captada solamente por el intelecto, y proporcionar a la asamblea el espectáculo de una experiencia deseada (por ejemplo, la curación). El autor concluye:

«I have suggested that the Powers may be understood as images corresponding to complex and various combinations of Dinka experience which are contingent upon their particular social and physical environment. For the Dinka they are grounds of those experiences [...]. Without these Powers or images or an alternative to them there would be for the Dinka no differentiation between experience of the self and the world which acts upon it. [...] With the imaging of the grounds of suffering in a particular Power, the Dinka can grasp its nature intellectually in a way which satisfies them, and thus to some extent transcend and dominate it in this act of knowledge. With this knowledge, this separation of a subject and an object of experience, there arises for them also the possibility of creating a form of experience they desire, and of freeing themselves symbolically from what they must otherwise passively endure» (1961: 170).

La debilidad de esta solución radica en que ésta se construye de alguna manera *contra* la teoría indígena de la eficacia mágica. ¡Los indígenas esperan de sus brujos que sean eficaces!¹² El prestigio del brujo se basa sobre su capacidad real de curar los males que sufre el individuo o el cuerpo social. ¡Se ve difícil que sus



¹² Para una crítica de este enfoque «simbolista» de la magia, ver Horton (1993: 6-10, 108-137).

pacientes se contenten con una simbolización de su mal, por más liberadora que ésta sea! E incluso si esta simbolización puede a veces brindar un marco para la resolución de la neurosis del enfermo (Lévi-Strauss ha comparado al psicoanálisis con la cura chamánica —que ofrece del psicoanálisis una imagen invertida—, mostrando que, en la cura, el chamán abreacciona para su enfermo, quien a su vez debe ad-reaccionar, propulsándose al espacio del mito¹³, es completamente otra la lógica interna de la práctica mágica: para el hechicero, de lo que se trata es de controlar las fuerzas que determinan el curso de los fenómenos naturales. Su legitimidad se sustenta en su capacidad para llevar a cabo una práctica concordante con esta pretensión a «la explicación-previsión-control» (Horton, 1993) del devenir físico.



Nos parece que si hay una lección que se puede aprender de la exposición que acabamos de hacer, es que la ciencia no puede pretender comprender el pensamiento «primitivo» sino teniendo en cuenta los mecanismos cognitivos que fundan la creencia y la refuerzan continuamente. Así, trataremos nosotros de despejar nuestro propio camino de acceso a la inteligencia de las representaciones y de los ritos de los pastores de las Tierras Altas, y a los fundamentos de la adhesión a las creencias, apoyándonos, de la manera más rigurosa posible, en los discursos que los pastores elaboran para dar cuenta de sus creencias.

Como ya lo hemos señalado, el chamán, *altumisayuy*, ocupa una posición privilegiada en el seno del sistema de creencias de los pastores de las Tierras Altas. Ahora nos consagraremos a situar este estudio dentro del marco de los trabajos sobre el chamanismo.

La categoría «chamanismo» en Antropología

Sin duda alguna, el chamanismo es un fenómeno desconcertante. Como lo recordaba con toda razón Roberte Hamayon en 1990, el chamanismo es religioso por cierto, pero sin dogma ni clero ni liturgia, y varía con cada chamán. Arcaico, pero en continuo resurgimiento y adaptable tanto como vulnerable a las influencias (Hamayon, 1990: 1). El chamán es además un hombre con múltiples funciones:

«La calificación de este personaje como chamán parece en efecto el revés de la imposibilidad de ponerlo totalmente, en razón de su polivalencia justamente, bajo una u otra etiqueta de especialista de la medición

¹³ Lévi-Strauss, «La eficacia simbólica». In: *Antropología Estructural*, 1968: 168-185.

sobrenatural: curandero, brujo, hechicero, adivino, sacerdote, etc. Su especificidad funcional parece residir en el hecho de que él pueda acumular todos estos roles, y esta acumulación obliga a dar cuenta de ello mediante un mismo principio» (1990: 29).

El chamanismo ha sido observado en diferentes contextos culturales y religiosos. Originalmente, su estudio se limita al área siberiana, en donde está mejor representado¹⁴ (hoy en día se admite que el término «chamán»¹⁵ proviene del tungús *šaman*. Jugando con las correspondencias fonéticas, se puede establecer que la palabra tungús corresponde al «turco-tártaro *kam*, al altaico *kam*, *gam*, al mongol *kami*, etc.» (Eliade, 1974: 22)¹⁶. Pero se encuentra progresivamente su huella en toda Asia Central, en Oceanía y en América (Eliade, 1974: 232-295). Alfred Métraux es el primero en dedicarse a un estudio del chamanismo sudamericano, cuyo origen asiático postula: el chamanismo se habría difundido desde Siberia hasta América del Sur, con el favor de las grandes migraciones de la última glaciación (paso por el Estrecho de Behring). Los rasgos del chamanismo siberiano se encontrarían muy particularmente en las tribus araucanas del sur de Chile (Métraux, 1967: 234-235)¹⁷. Métraux señala ejemplos de chamanismo en la Cuenca Amazónica y entre las tribus selváticas de las Guayanas, entre los indios del Gran Chaco paraguayo y argentino (emparentados con el chamanismo de las Tierras Bajas), entre los indios araucanos (Ricard Lanata, 2004a: 79-102, 103-117, 177-236). Así la función chamanística parece poder pertenecer a sistemas religiosos muy diferentes: el panteón de espíritus que éstos admiten no es el mismo en ninguna parte, y las modalidades de la mediación sobrenatural también pueden variar¹⁸.

¹⁴ «En ninguna parte, en todo caso, el chamanismo está mejor representado que en Asia septentrional, su tierra de elección, si no su cuna» (Lot-Falck, 1974: 615).

¹⁵ Usaremos aquí la ortografía propuesta por Perrin (1995: 10) y ampliamente difundida en las publicaciones científicas.

¹⁶ Eliade sugiere otras aproximaciones con el yakute *ojun*, el mongol *büga*, *böga* y *udagan*, el buriate *udayan*, el yakute *udoyan* (Eliade, 1974: 22, 385). En cambio, la tesis del origen indio del término, a través del pali *samana*, o el sánscrito *śramaṇa*, defendida en un momento por el célebre etnólogo Shirokogorov (ver Mironov & Shirokogorov: «Sramana-Shaman: Etymology of the Word Shaman», *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, LV, Chang-Hai, 1924: 110-130, citados por Eliade, 1974: 386), y que se encuentra en la definición del Littré en 1961, ha sido abandonada (ver Perrin, 1995: 10; Chaumeil, 1983: 10).

¹⁷ La obra retoma, modificándolos un poco, los escritos sobre el chamanismo sudamericano publicados entre 1930 y 1945. Para una visión sintética de los trabajos dedicados por Métraux a la categoría «chamanismo», remitimos al lector a nuestro trabajo *Alfred Métraux et le chamanisme* (Ricard Lanata, 2004a).

¹⁸ El problema de las técnicas de comunicación que definirían al chamanismo y permitirían distinguirlo de las otras formas de mediación sobrenatural ha alimentado un muy largo debate. Nos limitaremos a señalar que la técnica de comunicación es totalmente central en el chamanismo, pues «la intensidad de las experiencias religiosas es la condición misma de las prácticas chamánicas» (Métraux, 1967: 82) —es decir que el prestigio del chamán reposa en gran parte sobre el acto de comunicación— y que las diferentes formas de comunicación con el mundo de los espíritus permiten esclarecer el pensamiento religioso, no formulado, que enmarca la práctica del chamán. Sea cual fuere la técnica de comunicación seleccionada, lo que importa es el control, por

Se concibe que la categoría antropológica «chamanismo», que apareció a fines del siglo XIX con las obras de los misioneros y administradores coloniales del imperio Ruso, haya perdido progresivamente sus contornos y su fuerza heurística, a medida que el fenómeno se convertía en más polimorfo. Ya, en 1903, Augustin Van Gennep declaraba al respecto:

«No puede haber ni creencia chamánica ni culto chamánico, por ende religión chamánica, por esta simple razón que esta palabra no designa a un conjunto de creencias, que se manifiestan por un conjunto de costumbres, sino afirma solamente la existencia de un cierto tipo de hombre que desempeña un rol religioso y social.

28

Hay que hablar de religiones animista, animista, totemista, etc. pero no de religión chamánica: porque los pueblos que tienen chamanes poseen precisamente creencias que se encuentran designadas con los términos especiales arriba enumerados» (Van Gennep, 1903: 51).

Estas líneas constatan amargamente el fracaso de los grandes sistemas en dar cuenta del chamanismo en sí. Van Gennep rebaja el chamanismo al rango de técnica compatible con todas las formas de pensamiento religioso. El chamanismo deja de ser, entonces, un fenómeno pleno. Este análisis será retomado casi textualmente por Evelyne Lot-Falck en 1974¹⁹.

Así, se ha podido considerar que el chamanismo es una categoría antropológica inadecuada, al igual que el totemismo. La palabra «chamanismo» sería uno de esos términos interpretativos forjados por los antropólogos para paliar la ausencia de traducción adecuada, término tanto más difícil de manipular por cuanto se pretende generalizarlo a un conjunto de sistemas religiosos heterogéneos. Se puede, entonces, ver en el chamanismo el ejemplo mismo de los extravíos de una disciplina antropológica aún demasiado ligada a la interpretación como para aspirar con derecho al estatus de ciencia. Habría que disolver la categoría chamanismo, y reemplazarla por rigurosos protocolos interpretativos, que,

parte del chamán, del acto de comunicación. Cf. sobre este punto nuestras propias conclusiones, Ricard Lanata, 2004a: 73-102. Para una idea general de las posiciones sobre este espinoso problema, se podrá consultar, además de la obra clásica de Mircea Eliade (Eliade, 1974), Luc de Heusch (Heusch, 1971: 227), George Condominas (Condominas, 1976), Roger Bastide (Bastide, 1972: 101-102), Alfred Métraux (Métraux, 1967: 92), Ioan Lewis (Lewis, 1971), Jean Pouillon (Pouillon, 1970). Michel Perrin propone una síntesis de estos debates (Perrin, 1995). De todas maneras, estos debates no tienen mucha relación con el chamanismo andino, en donde la comunicación se establece, como se verá, en el campo de la percepción cotidiana. Por consiguiente no hay viaje extra-corporal ni posesión.

¹⁹ «Será siempre preferible hablar de chamán más que de chamanismo, de las prácticas chamánicas que pueden encontrarse asociadas a cualquier sistema religiosos (animista, politeísta, monoteísta). Ser chamán no significa profesar ciertas creencias, sino recurrir a un cierto modo de comunicación con lo sobrenatural» (Lot-Falck, 1974: 615).

sin demarcarse de los contextos particulares que han visto nacer tal o cual interpretación, permitirían verificaciones empíricas, las únicas capaces de probar la validez de las hipótesis interpretativas. Es la tesis que defiende Dan Sperber en su obra *Le savoir des anthropologues*:

«El vocabulario técnico de los antropólogos presenta todos los aspectos de una mezcla de palabras a utilizar ahí donde hacen falta traducciones propiamente dichas: «sacrificio», «adivinación», «sacerdote», «chamán» [...].

La antropología recibe de la etnografía tanto nociones como una problemática inadecuadas. Una parte importante de sus esfuerzos está dirigida a responder a preguntas tales como: ¿qué es el totemismo? [...] ¿Cuál es la diferencia entre religión y magia? ¿Entre la posesión y el chamanismo? [...].

Ahora bien, estas preguntas están mal planteadas. Los términos que utilizan son interpretativos. No hay ninguna razón *a priori* para pensar que estos designan clases de fenómenos homogéneos y distintos, los objetos de una ciencia posible» (Sperber, 1982: 35, 41).

Frente a estos enfoques, minimalistas hasta el punto que acaban haciendo desaparecer la categoría «chamanismo» en sí, se puede sostener, como lo haremos en el transcurso de este estudio, que el chamanismo es un sistema religioso coherente, sin ser rígido. La labilidad del fenómeno, comprobada por todos los observadores, no prohíbe pensarlo como un todo estable y que presenta en todas partes la misma estructura, sean cuales fueren los sistemas de representaciones que lo enmarcan.

En primer lugar, en efecto, el chamanismo tiene que ver con el pensamiento mágico en el sentido de que se le exige ser un sistema eficaz de control del devenir físico. Esta exigencia de eficacia es más fuerte en el caso de la magia que en el de la religión, si damos crédito a Hubert y Mauss (Mauss, 2003: 11). El chamanismo se distingue también de la religión en cuanto a que sólo está parcialmente institucionalizado: ningún clero, ningún dogma vienen a sancionar las acciones de un chamán demasiado independiente. La permanencia de la institución chamánica solo depende del control social. Si el chamanismo se distingue de la magia en que éste no se constituye en práctica privada, secreta e irregular, se podrá decir con Mauss, que se trata de una forma excesiva de la magia, que permite la tenida de ritos colectivos y periódicos (Mauss, 1947: 25). El chamanismo es de esta manera una institución personalizada al servicio de la comunidad²⁰.



²⁰ Ver, desde este punto de vista, los excelentes análisis de Métraux en su artículo del *Handbook of South American Indians* (Métraux, 1945).

En segundo lugar, contrariamente a lo que las páginas precedentes parecen sugerir, todos los sistemas religiosos no toleran el chamanismo, o más bien: el ejercicio del chamanismo depende de cierto número de rasgos estructurales que pueden encontrarse solos, o asociados a otros elementos de estructura. Así, el chamanismo postula, mayormente, la existencia de dos mundos separados pero estrechamente ligados: el mundo de la naturaleza y el de la sobrenaturaleza, o más bien, el mundo-otro (puesto que no se trata de un mundo superior al mundo natural)²¹. Los acontecimientos que se producen en un mundo provocan necesariamente consecuencias en el otro. El curso de las cosas en el mundo visible depende en gran parte de lo que ocurre en el mundo invisible.

30 Los espíritus que pueblan el «mundo-otro» tienen en común el hecho de que poseen una individualidad, un carácter que les es propio. Estos espíritus gobiernan partes completas de la experiencia sensible. Ellos son la representación de esta experiencia. Dan cuenta del devenir de los fenómenos: los rasgos de su personalidad enuncian leyes de la causalidad natural. Para cazar, el chamán debe por ejemplo dirigirse al espíritu de los animales de cacería, prototipo del animal salvaje²². Así, el espíritu se singulariza en la medida en que él desingulariza la experiencia, agrupando fenómenos bajo la ley de su propia personalidad. En un estudio anterior (Ricard Lanata, 2004a: 31-39) anterior hemos sostenido que esta espiritualización de la naturaleza obedece a aquello que llamaríamos una «doble dialéctica de lo sobrenatural»²³: mientras más vasto es el campo de la experiencia puesto bajo el control de un espíritu, más pierde éste su individualidad en beneficio de una identidad abstracta y despersonalizada. El punto más alto de esta evolución está representado por las religiones monoteístas, en las que lo divino termina confundándose con el orden del mundo. Se escapa entonces al chamanismo, porque, en ausencia de interlocutores individualizados, ya no hay control posible de las fuerzas que gobiernan el devenir físico. El espíritu pasa a ser abstracto

²¹ Con el fin de evitar repeticiones abusivas, en el transcurso de nuestro estudio emplearemos, sin embargo, los dos términos. Queda entendido que haremos de «sobrenaturaleza» un sinónimo de «mundo-otro», en el sentido en el que lo entiende Michel Perrin (ver Perrin, 1995).

²² «Para cazar eficazmente, todo hombre debe mantener relaciones de inteligencia con los animales de cacería y con los espíritus que los controlan, según un principio de connivencia que se encuentra en práctica de manera más o menos explícita en todas las sociedades cinegéticas amerindias. Estos espíritus [...] son concebidos como que ejercen sobre los animales de cacería un control idéntico a aquel que los Achuar ejercen sobre sus hijos o sobre sus animales domésticos» (Descola, 1986: 317).

²³ Tylor recorre este camino dialéctico en un cierto sentido. Ver el artículo «animismo» de Guy Le Molal. Ver Bonte & Izard, eds. (2002: 73): «Habiendo planteado la relación entre alma y espíritu, Tylor, en una perspectiva evolucionista unilineal, pasa sucesivamente de los «espíritus inferiores» (espíritus familiares, espíritus de la naturaleza, espíritus animales que abren a los cultos totémicos) a las «divinidades-especies» (que recubren especies completas de animales, de plantas o de objetos), luego «a las divinidades que gobiernan el curso de la naturaleza y la vida de los hombres» (divinidades superiores de los politeísmos, doctrinas dadas por Tylor como consecuencias del animismo, finalmente a los dioses de los grandes monoteísmos)». Se puede retomar el análisis de Tylor, sin suscribir por tanto a su evolucionismo.

y lejano. Inversamente, mientras más estrecho es el campo de la experiencia gobernado por el espíritu (mientras más limitada es su «jurisdicción»²⁴, se podría decir), más se confunde su individualidad con la singularidad del fenómeno, y pasa a ser inasible. El chamanismo se disuelve entonces por su «base»: la experiencia, singularizada al extremo, se sustrae a todo control.

El chamanismo inscribe su lógica en el núcleo mismo de esta doble dialéctica. En la mayoría de los casos, el sistema religioso que admite entidades espirituales, escasamente individualizadas, pero que no se disuelven, por tanto, en la fenomenalidad pura²⁵, es el animismo. Van Gennep admitía además en 1903 que este sistema convenía mejor que cualquier otro al chamanismo: «el chamanismo es un cierto estadio social, la forma de civilización en la que la religión es el *animismo*, y el chamán un individuo amo de las fuerzas sobrenaturales con la ayuda de la magia» (Van Gennep, 1903: 56; el subrayado es mío).

Pero estaríamos errados si quisiéramos definir al chamanismo por el animismo. Y esto por dos razones. La primera, que el animismo no le basta, por decirlo de alguna manera, al chamanismo: el chamán cumple una función particular, que es la de *comunicar y ordenar* a los espíritus para que cumplan actos (que provocarán consecuencias sobre el plano de la realidad sensible). Poder de comunicación, poder de ordenar, definen así al chamán (Ricard Lanata, 2004a). En ausencia de estos dos poderes, no se puede hablar con razón de chamanismo.

La segunda razón, es, como lo sugeríamos líneas arriba, que las representaciones que enmarcan la práctica chamánica pueden insertarse en un sistema más vasto, en el que intervienen otros tipos de entidades sobrenaturales. Entre los Araucanos de Chile, por ejemplo, se reconoce la existencia de un Dios supremo (*Chau*), divinidad impersonal y lejana, a la que ocasionalmente se dirige las plegarias. El infortunio es atribuido a espíritus *wekufü*, fuerzas maléficas a las que se puede constreñir yendo a pedir la ayuda del «dominador de los hombres» (*Ngenechen*), una entidad situada a un nivel intermediario entre *Chau* y los espíritus. *Ngenechen* puede inspirar a la *machi* (chamana) «plegarias eficaces» (*Ngillatun*) que, convenientemente recitadas, permitirán obtener, con toda seguridad, su colaboración. La *machi* *suplica* (y no, *ordena*) a *Ngenechen* que le enseñe las «plegarias eficaces»: [los *ngillatun*] son «plegarias» dictadas por Dios [*Ngenechen*], pero que poseen un poder intrínseco debido a su origen sobrenatural. [Cuando ella trata a su paciente] la *machi* no pide nada, tan sólo repite los cantos que le han sido enseñados. Si se tratase de plegarias en el sentido cristiano de la

²⁴ El término «jurisdicción» es de Alfred Métraux : «Entre los *loa* que reinan sobre la naturaleza, aquel cuyo dominio está mejor delimitado es Agoué, o Agoué-taroyo. El mar, su fauna y su flora, así como los barcos que lo surcan y aquellos que viven de sus recursos están colocados bajo su jurisdicción» (Métraux, 1958 : 89).

²⁵ Las religiones animistas parecen ilustrar esta posibilidad teórica.

palabra, la *machi* no suplicaría [a *Ngenechen*] que le dé «plegarias eficaces» [...]» (Métraux, 1967: 211). Así, por intermedio de *Ngenechen*, *Chau*, divinidad impersonal, exterior al sistema chamánico propiamente dicho, se convierte en auxiliar del chamán cuando envía «plegarias eficaces» que servirán para controlar a los espíritus malévolos.

32 Entonces, nos parece mal planteado el debate sobre el tipo de sistema de representaciones que enmarca la práctica chamánica. Al límite, es este marco el que debe adaptarse a la lógica propia del chamanismo, y no a la inversa. El carácter general de las condiciones del pensamiento y de la práctica chamánicos permite un gran número de soluciones. En efecto, con tal de que la estructura esencial del chamanismo esté preservada, se le puede encontrar asociado a una gran diversidad de arquitecturas simbólicas y rituales.

Para resumir, con Roberte Hamayon se podrá definir el chamanismo como:

«[...] un sistema simbólico basado sobre una concepción dualista del mundo, implicando que la humanidad mantiene relaciones de alianza y de intercambio con los seres sobrenaturales que, se supone, gobiernan los seres naturales de los cuales depende su subsistencia, y, de manera general, los factores aleatorios de su existencia; el chamanismo garantiza la responsabilidad general de este sistema de alianza y de intercambio con la sobrenaturaleza, a la que trata como socia, lo que reclama de su parte un arte personalizado; esta función, regular, le confiere un lugar central y funda el carácter totalizador del chamanismo en las sociedades llamadas, por esta razón, chamanistas» (Hamayon, 1990: 738-739).

O también decir, siguiendo a Michel Perrin:

«El chamanismo implica una representación particular de la persona y del mundo, supone una alianza específica entre los hombres y «los dioses», y está obligado por una función, la del chamán, que es la de prevenir cualquier desequilibrio y de responder a cualquier infortunio: explicarlo, prevenirlo o aliviarlo» (Perrin, 1995: 5)²⁶.

El chamanismo es un todo: a la vez sistema de representaciones, institución social y cuerpo de prácticas. Exige, para ser convenientemente captado, un análisis global. Es preciso estudiar el chamanismo por «todos los cabos», bajo todas las formas y en todas las direcciones, como cualquier institución del mismo orden»²⁷. Pero sobre todo, es necesario estudiarlo en tanto que sistema *ideológico*,

²⁶ Ver también esta otra definición del mismo Perrin: «El chamanismo es uno de los grandes sistemas imaginados por el hombre para explicar, aliviar o prevenir el infortunio» (1992: 9).

²⁷ Baldus, «O xamanismo. Sugestões para pesquisas etnográficas», *Revista do Museu Paulista*, XVII (187-253): 187. Citado por Chaumeil (1985: 17).

otorgando un sitio privilegiado a las representaciones que determinan la práctica del chamán y la fuerza de la institución social. Las representaciones son pues «el objeto último de la investigación» (Hamayon, 1990: 39). Es preciso estudiarlas en tanto que representaciones, es decir interrogarse sobre lo que representan y sobre la manera cómo lo hacen: es así como se esclarecen, en definitiva, las características propias de la sociedad chamanista.

Es en esta perspectiva que deseamos inscribir la presente investigación. Abordaremos ante todo el chamanismo bajo el ángulo de las representaciones que lo gobiernan, basándonos sobre los discursos elaborados, para dar cuenta de él, por los pastores de las Tierras Altas. Completaremos este análisis de las representaciones con una descripción de las prácticas rituales asociadas al chamanismo. Veremos entonces hasta qué punto representaciones y prácticas se muestran como un todo remarcablemente coherente.

Existe un aspecto del chamanismo en cambio que no contemplaremos en el marco de este estudio: se trata de la farmacopea indígena. Además que el inventario de esta farmacopea ya ha sido hecho en lo que refiere a los Andes surperuanos²⁸, su análisis hubiese requerido un trabajo de campo con los curanderos que no hemos podido realizar, por razones que expondremos después. Además, el objeto de estudio que nos fijamos es el marco general de la práctica del chamán, el sistema lógico, de alguna manera, en el cual se inscribe esta práctica. La ausencia de un análisis metódico de la farmacopea indígena no nos parece perjudicable respecto de este objeto²⁹.

Las Tierras Altas

Si el chamanismo del piedemonte y de la cuenca amazónicas está en general bien documentado, el de las Tierras Altas es más desconocido. Ocurre que, habiendo servido de referencia durante mucho tiempo el primero —igual que el chamanismo siberiano para el conjunto de Asia—, el chamanismo andino parecía alejarse más o menos de este modelo original. En la medida en que se le aproximaba, se le concedía el título de chamanismo: es el caso, en particular, del chamanismo de los Andes septentrionales del Perú, en donde la cura mediante el San Pedro —cactus alucinógeno

²⁸ Sobre este punto ver Lira (1995); Hargous (1985: 153-189). Se encontrará un inventario exhaustivo de las plantas andinas y de sus propiedades terapéuticas en el libro de Carolus Roersch (1994).

²⁹ Lo que no nos impide suscribir las observaciones de Claude Lévi-Strauss: «Cada día se descubre más que, para interpretar correctamente los mitos y los ritos, y aun para interpretarlos desde un punto de vista estructural, [...] es indispensable la identificación precisa de las plantas y de los animales de que se hace mención, o que son utilizados directamente en forma de fragmentos o de despojos» (Strauss, 1984: 76). Nosotros no buscaremos describir e interpretar en detalle los ritos chamánicos (y en particular la cura terapéutica), sino extraer su epistemología, es decir su lógica de conjunto.

que contienen mezcalina— se parece a un cierto número de chamanismos amazónicos, cuyo mecanismo central es el viaje extático que conduce a las visiones de los seres del mundo-otro (Chiappe, Lemlij & Millones, 1985: Polia Meconi, 1996: 77)³⁰.

34

En la región sur andina, en cambio, durante mucho tiempo se negó la existencia de un chamanismo. La antropología parecía demasiado sensible a la fascinación que ejercía el glorioso pasado del imperio Inca³¹. Se hacían esfuerzos por encontrar en las sociedades actuales supervivencias de la cultura precolombina. Los antropólogos se pasaban a menudo a la historia, siguiendo en ello, además, las lecciones de Boas para quien la historia es indispensable a la inteligencia de los fenómenos sociales de los cuales se ocupa el etnólogo³². Este tropismo de los antropólogos andinistas ha contribuido sin duda a esconder la existencia del chamanismo en las sociedades campesinas sur andinas, porque la religión oficial del imperio Inca se había establecido, parece ser, contra una cierta «religión popular», a la que buscó superar construyendo un sistema politeísta muy institucionalizado. Hasta tal punto que durante largo tiempo se llegó a confundir esta religión oficial con aquella, casi clandestina —sobre todo después de la conquista española— de los campesinos Quechua³³.

Y sin embargo, Alfred Métraux había demostrado, ya en 1961 (Métraux, 1983 [1961]: 151)³⁴, que la religión popular andina había sabido conservar su propia naturaleza, al margen de los grandes cultos imperiales, y que había sobrevivido a las campañas de extirpación de idolatrías en virtud de su carácter doméstico y flexible. Esta religión rural no estaba, según Métraux, «bien liberada de un cierto animismo bastante burdo e incluso de un cierto animatismo, puesto que ella no se preocupaba siempre de dar una personalidad a la fuerza oculta con la cual estaban aparentemente cargados ciertos objetos» (Métraux, 1983: 60). Sin admitir que esta religión fuese un «chamanismo», Métraux reconocía en ella sin embargo las huellas de un chamanismo más antiguo, cuya estructura de conjunto se habría perdido, y del cual no quedarían sino prácticas mágicas, entre las cuales habría que colocar la adivinación en primer lugar: «en la práctica de este arte

³⁰ Para un estudio de los chamanismos amazónicos directamente emparentados con el chamanismo de los Andes septentrionales peruanos, se podrá leer, entre otros, Baer (1979) (chamanismo de los Matsigenka); Chaumeil (1983) (Chamanismo de los Yagua). Para un análisis del chamanismo de una región del piedemonte del noreste peruano, ver Malengrau (1994).

³¹ Para un análisis de los problemas epistemológicos que plantea este desencuentro entre etnólogos e historiadores, ver Molinié (2005: 8).

³² Como lo recuerda Lévi-Strauss, «Historia y Etnología». In: Lévi-Strauss (1968: 1-26).

³³ Se puede citar varios ejemplos de estudios que buscan identificar, entre los ritos y representaciones religiosas contemporáneas, las supervivencias de una religión imperial. Ver por ejemplo Zuidema (1986); Urton (1981); Bolin (1998).

³⁴ Se lee en otra parte: «La religión oficial del Cuzco se distinguía de la religión popular [...] por el culto rendido a las divinidades naturistas antropomorfizadas y representadas por estatuas» (Métraux, 1983: 116).

se manifiesta más obviamente la supervivencia del viejo chamanismo andino» (Métraux, 1983: 122).

Entonces, se hacía posible buscar, en el seno de las sociedades campesinas contemporáneas, los signos de esta religión popular antigua. Métraux había abierto la vía en un estudio, publicado en 1935, sobre los Cipaya de la provincia de Oruro (Bolivia), en quienes veía a los últimos representantes del campesinado inca, y donde había reconocido los rasgos «característicos» (escribía él) de la religión popular precolombina (Métraux, 1967: 251; 1935). En este artículo, una vez más, él duda en hablar de chamanismo. A lo sumo emplea la palabra «mago» para designar al terapeuta Cipaya. Incluso el término «mago» le parece injustificado para traducir el vocablo aymara *yatiri*, especialista de los ritos propiciatorios, pero también de la adivinación³⁵.

35

Queda que Métraux, al llamar la atención sobre la religión popular y sobre las supervivencias de un antiguo complejo chamánico, dio inicio a toda una corriente de estudios del chamanismo de las Tierras Altas sur andinas. Para la región que nos ocupa (la región sur del Cuzco hasta el Qollao), se encuentra el eco de sus análisis, por ejemplo en trabajos de Thierry Saignes (1991)³⁶, Antoinette Molinié (1979), y Gilles Brunel (1986; 1988), entre otros.

Pero la mayoría de estos estudios se refieren al chamanismo de los valles interandinos, en donde se practica la agricultura. Por cierto, desde John Murra se ha reconocido la importancia de los intercambios que estos valles mantienen con las zonas *suní* o *puna*³⁷, el altiplano de vocación pastoril. Las antiguas culturas andinas buscaron siempre controlar diversos pisos ecológicos, para reducir los riesgos ligados a los aleas del clima y conseguir la autosuficiencia alimentaria y la autonomía política. Es la teoría de los «archipiélagos ecológicos» (Murra, 1975; Itier, 1997a: 15). Estos intercambios se materializan en el nivel económico, pero también simbólico (Molinié, 1986). Hasta los mitos reflejan la estrecha complementariedad de las Tierras Altas de *puna* y de los valles templados agrícolas (Itier, 1997b). Se podría pensar entonces que las prácticas chamánicas que se ha podido observar en los pisos inferiores son las mismas que aquellas que tienen curso más arriba, en el límite de las nieves eternas.

³⁵ «No se podría dar el calificativo de «mago» al oficiante de las fiestas *cipaya*, aunque los indios lo designan con el nombre de *yatiri* (mago en aymara)» (Métraux, 1967: 268). Respecto a la estadía de Métraux entre los Cipaya, se puede consultar el artículo que Claude Auroi dedica a Alfred Métraux en los Andes (Auroi, 2002-2003).

³⁶ «Se discute la existencia de un chamanismo andino en razón del sitio casi exclusivo otorgado en un marco estatal a los especialistas oficiales de lo sagrado y de lo ritual (es decir los sacerdotes). Pero no cabe duda que esta antigua relación directa con lo invisible haya sido desplazada o marginada por un tiempo: en cuanto se desploma la estructura imperial (y con la persecución del clero inca), resurge el chamanismo» (Saignes, 1991: 717).

³⁷ Para una clasificación de los diferentes pisos ecológicos en los Andes peruanos, ver Pulgar Vidal, 1987.

Hasta inicios de los años 70, la ecología de la zona *puna* era bastante desconocida. En particular, se ignoraba la organización social de los pastores, su sistema de producción, sus ritos. En 1968, Jorge Flores Ochoa publica un estudio etnográfico sobre una sociedad pastoril de la región quechuahablante de Puno (Flores Ochoa, 1968). Él analiza el sistema de clasificación de los animales domésticos, el manejo del rebaño, las relaciones de parentesco, y, aunque de manera aún fragmentaria, los ritos propiciatorios del ganado. Completa este estudio con la publicación en 1977, de una obra colectiva dedicada a la economía pastoril altoandina (Flores Ochoa, 1977). En esta ocasión publica un análisis de los amuletos reproductores del ganado, los *inqaychu*, *illa* o *khuya rumi*, que permiten entrever un sector del sistema ritual de estas sociedades³⁸. En la misma época publica dos artículos consagrados a las evoluciones recientes del pensamiento mágico: de esta manera busca mostrar que este pensamiento, lejos de ser rígido y de estar condenado a una lenta desaparición, es remarcablemente dinámico y vivo (Flores Ochoa, 1971; 1973; 1998).

Todos estos estudios conducen a cierto número de jóvenes investigadores a interesarse por las sociedades altoandinas, para descifrar su funcionamiento y su sentido. La relación entre la organización social y los ritos es abordada por David Gow (Gow, 1974; 1976; Gow & Gow, 1975)³⁹. Se busca recoger testimonios directos de la vitalidad de las creencias de estos pastores de las Tierras Altas (Gow & Condori, 1982; Valderrama & Escalante, 1975; 1979; 1992). Se entregan así a un trabajo etnográfico nuevo, respecto de las preocupaciones etnohistóricas de la generación anterior⁴⁰.

Sin embargo, el chamanismo no es abordado, en estas investigaciones, sino de manera liminar y marginal. Se lo considera en la medida en que permite una comprensión de tal o cual rito, de tal o cual aspecto del sistema de producción. No se le consagra ningún estudio, si no exhaustivo, por lo menos destinado a dar cuenta de su rol central en el seno del universo de las representaciones de las sociedades pastoriles.

En parte es lo que buscará hacer, más recientemente, Gerardo Fernández Juárez, aplicándose en describir los rituales de ofrenda aymara de la región de La Paz (Fernández Juárez, 1994; 1995; 1996; 1997; 1998). Para otro estudio reciente acerca del chamanismo boliviano, ver Virginie de Véricourt (2000). Pero, fuera

³⁸ Ver «Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi». In: Flores Ochoa, 1977: 211-237.

³⁹ Los esposos Gow estudiarán más particularmente la racionalidad de las prácticas de crianza de altura: ellos tratan, desde luego, el problema de los rituales propiciatorios y del sitio de la alpaca en el sistema general de creencias.

⁴⁰ Ver por ejemplo Núñez del Prado (1970) y Casaverde (1970). La mayoría de estos estudios etnográficos corresponden también a una renovación en la Iglesia Católica, quien, tras las nuevas teorías elaboradas por la teología de la liberación, busca comprender mejor al hombre andino. Buen número de estos estudios etnográficos de un género nuevo serán publicados en la revista del Instituto de Pastoral Andina (IPA): *Allpanchis Phuturinga*. Ver también Thomas y Helga Müller, en el caso de los Q'ero (1984). Estos trabajos aparecen después de la misión etnográfica conducida por Oscar Núñez del Prado en 1955.

de que no aborda la función chamánica en su conjunto, su estudio se desarrolla en zona peri-urbana (El Alto, suburbio popular de La Paz): aun cuando la mayoría de los *yatiri* que son sus informantes provienen de las provincias rurales del altiplano boliviano, sus ritos se han adaptado a una clientela urbana. Sobre todo, están desligados del ritmo propio de la vida pastoril.

Faltaba pues llevar a cabo un estudio sobre el chamanismo de las sociedades de pastores de las Tierras Altas, que pudiese a la vez tomar nota de la especificidad del fenómeno en relación con el chamanismo de los valles interandinos y de las Tierras Bajas del piedemonte y de la Cuenca Amazónica, y resituarlo en el contexto de la vida pastoril. Es lo que nos hemos esforzado por hacer. El macizo del Ausangate nos pareció, para ello, un campo de investigación ideal.

El Nudo del Vilcanota

Al sur de Cuzco, entre los valles del Vilcanota y del Tinquimayo, se encuentra aquello que habitualmente se denomina el Nudo del Vilcanota. Mientras que el valle del Vilcanota se prolonga, desde Sicuani hacia Urcos y Calca, hasta llegar al Amazonas, rodeando Cuzco por el este, el valle del Tinquimayo, se abre al este de Urcos permitiendo llegar al abra de Huallahualla (o Waylla-Waylla), y, más allá, a Marcapata y al piedemonte amazónico. Estas dos vías de acceso a las Tierras Bajas siempre han cumplido un rol considerable en la organización del espacio sur andino. Ellas atenazan, como un tornio, un gigantesco macizo de cerca de 100 km de largo, el macizo del Ausangate. Este macizo tiene la forma de un circo, cuyas dos extremidades casi tocan el río Vilcanota. En el extremo sur, el abra de La Raya señala la separación entre la región de Cuzco y el Qollao. Aquí es donde nace el Vilcanota.

El monte Ausangate culmina a cerca de 6400 metros. Es visible desde Cuzco. Impregna con su magnificencia el conjunto del macizo.

Esta gigantesca barrera natural ha obligado a las poblaciones andinas establecidas en el contorno montañoso a buscar vías de paso para llegar más rápidamente a los valles del Vilcanota y del Tinquimayo. Así, esta región se presenta como una red de senderos, y, ahora, de carreteras, que ora dan la vuelta al macizo del Ausangate por el norte o por el sur, ora lo atraviesan, para acceder a los diferentes pisos ecológicos, a ambos lados de la muralla nevada.

El Nudo de Vilcanota es llamado de esta manera porque, en ese lugar, la Cordillera de los Andes, se segmenta en dos ramales, que se alejan progresivamente uno de otro⁴¹. Al este, la Cordillera Central atraviesa Bolivia y se divide a su vez, dando

⁴¹ «El nevado [Ausangate] corresponde a la constelación de montañas que conforman el denominado Nudo de Vilcanota, macizo donde se unen las Cordilleras Central y Occidental de los Andes del Sur» (Sánchez Garrafa, 1995: 168).

nacimiento a una Cordillera Oriental, que separa el valle de Cochabamba de las regiones calientes de Santa Cruz. Al oeste, la cordillera Occidental continúa hasta Tierra del Fuego. Entre estas dos cadenas de montañas, el altiplano boliviano parece verse, por el valle del Vilcanota, hasta Urcos y, más allá, hasta el piedemonte amazónico, por las dos carreteras que hemos mencionado. No causará extrañeza saber que en este espacio, delimitado en su centro por los valles del Vilcanota y del Tinquimayo, y en sus extremos, las ciudades de Cuzco, al norte, y Potosí, al sur (sobre la Cordillera Central de los Andes), a través de las planicies de altura y a lo largo de las orillas del lago Titicaca, se haya concentrado la mayoría del comercio interandino en la época colonial (Glave, 1989)⁴².

38 Parece incluso que se puede retroceder más en el tiempo. En efecto, aunque nuestras informaciones sobre el poblamiento y la organización del espacio en la época precolombina sean muy deficientes, la región sur de Cuzco, y en particular la actual provincia de Quispicanchis (atravesada por el Tinquimayo), estuvo sin duda poblada por una etnia, los Cuyo, que controlaba el acceso a las Tierras Bajas de la región de Madre de Dios. De estos Cuyo, que los incas tuvieron que combatir para acceder al oriente amazónico, France-Marie Renard-Casevitz nos dice:

«[...] los Cuyo estaban establecidos en la provincia de Quispicanchis en cuyo centro se levantaba la Cordillera de Vilcanota y que tienen por vecinas, al norte, la provincia de Paucartambo, al sur la de Carabaya. Por el abra de Pirhuayani y el paso de Hualla-Hualla, ésta disponía de un acceso directo y rápido a la montaña del Marcapata y del Inambari [...]. Como vivían en la cordillera de los Antis (Vilcanota) y estaban ligados a la montaña vecina, estos montañeses fueron pues clasificados en la categoría anti, al igual que su *huaca* Cañac-huay» (Renard-Casevitz, Saignes & Taylor, 1986: 95).

Estas observaciones confirman los estrechos lazos que unían, en la época precolonial, a los habitantes de la Cordillera del Vilcanota con el piedemonte amazónico. Los Cuyo están clasificados en la categoría *anti* (los habitantes del oriente) por los informantes de Cabello de Balboa, de quienes Renard-Casevitz extrae sus fuentes. Otros índices sugieren incluso que los Cuyo y sus vecinos del piedemonte, los Chuyo, no eran en realidad sino una sola y misma etnia: «Además los Cuyo parecen estrechamente asociados a los Chuyo; tal vez se trataba de una sola etnia con sub-conjuntos escalonados de la Selva a la Sierra» (Renard-Casevitz, Saignes & Taylor, 1986: 96).

Todo esto sugiere intensos intercambios entre las Tierras Altas, en el corazón del macizo del Ausangate (alrededor del lago glaciar Siwinaqucha) y las Tierras

●
⁴² Se puede encontrar informaciones, aunque menos detalladas, en Roel (1970: 201, 220-222).

Bajas de la región de Marcapata y Paucartambo (en donde se sitúa la *huaca* Cañac-huay o K'añaqway). Esta hipótesis está confirmada por el examen de los circuitos comerciales del periodo colonial. Luis Miguel Glave ha demostrado que las provincias de Quispicanchis y de Paucartambo proveían, en telas y en coca (Roel, 1970: 221-222), a la región de Potosí en Bolivia, y, más generalmente, a todo el espacio intermedio del trajín, o transporte de mercaderías. La forma del comercio era el trueque: se intercambiaban animales (llamas, alpacas) contra coca (Glave, 1989: 67 sq.). Las mercaderías circulaban por el valle del Tinquimayo, hacia Urcos, y el altiplano boliviano. Pero sobre todo, los registros de muleteros y *llamichos*⁴³ de la época indican una especialización de los Canas (habitantes de las provincias coloniales de Canas y Canchis) en el transporte de mercaderías. Ahora bien, estas provincias, sobre todo en la época colonial, penetraban mucho en el macizo del Ausangate⁴⁴. No es imposible que estos caravaneros hayan utilizado otros caminos que aquellos que tomaban la mayoría de los transportistas: en particular, pasando por el valle de Pitumarca, se puede atravesar el abra del Qhampa, o del Yanaqucha, al este y oeste del Ausangate respectivamente, y llegar rápidamente al valle del Tinquimayo. Se puede decir así, que para la comercialización, las provincias Canas devinieron complementarias de la región productora de coca, Paucartambo:

«Aparentemente, [la] zona [de Canas y Canchis] se hizo complementaria, en términos del trajín, al ciclo de la mercancía-coca de Paucartambo, *no sabemos si reproduciendo una vieja complementariedad ecológica de esa etnia*» (Glave, 1989: 70; el subrayado es mío).

Ahora bien, estos intercambios nunca cesaron, y continuaron también en una época reciente, antes que el transporte motorizado termine decretando la muerte de las grandes caravanas de llamas⁴⁵. Es lo que se extrae de un mito que pudimos recoger en Sallma, a orillas del lago Siwinaqucha, contado por un pastor de edad suficiente (50 años) como para haber hecho él mismo el viaje.

Creo que la nación de los incas estaba por este lado, [...] del lado de estas Tierras Altas. Vinieron por el lado de Santa Rosa. De esas regiones, incluso de Canchis.

Los españoles los seguían: seguían a los incas de antes. Aquí, los incas eran muy poderosos, hacían lo que querían, solo tenían que mover los labios y las piedras, ellas solas se rajaban... Entonces, mientras que los españoles los seguían, los incas marchaban, con sus caravanas de llamas, en una sola columna, hacia Paucartambo.



⁴³ Que transportaban las mercaderías a lomo de llamas, en largas caravanas.

⁴⁴ Los canas se extendían hasta Ayaviri y Nuñoa, según Glave (1989: 103).

⁴⁵ En la actualidad, muy pocas son las familias de la cordillera del Ausangate que siguen viajando con llamas hacia el piedemonte amazónico, en el mes de julio.

Viajan haciendo pausas frecuentes. En cada parada, marcan el término de una jornada de marcha⁴⁶. Marchan durante un mes entero. Con todas sus llamas, todas sus provisiones, con todo eso.

Marchan, pasan por Ch'illka: ahí está la huella de una parada. [...] Entonces es por esta dirección, se dice, que los hombres se fueron, y después, se dirigieron hacia el Ausangate, del otro lado del abra del Ausangate, y ahí, hicieron otra parada.

¿A dónde fueron después de esta parada? Enseguida se fueron a Wallpaq Kunkan⁴⁷. Después de Wallpaq Kunkan, está el lugar denominado Qhiswarani, por ahí habría huellas de otra parada, pero yo mismo nunca he ido. Después de esto, K'añaqway, ahí es donde se encuentra el *apu* K'añaqway [...]. En ese lugar, nuevamente hicieron una parada. Durmieron ahí, después de lo cual emprendieron camino hacia Qunqaq⁴⁸. Qunqaq, es el nombre de otra parada, cuyas huellas se ven. Enseguida, fueron hasta Qullatampu. Se dice que en este lugar amontonaron su carga [que está ahí todavía], pero yo, yo no he visto nada de todo eso.

En ese lugar, sus llamas se escaparon, así, adelantándose sin volver atrás, en una noche, las llamas llegaron hasta La Raya, date cuenta, ¡tan lejos! Entonces, llorando amargamente por sus llamas, los hombres se introdujeron [hacia las Tierras Bajas], hasta llegar a Yuraq Mayu, y al lugar denominado «Ichiu Larapata». Ese ya es un punto muy avanzado del interior, ya no me acuerdo del lugar exacto, en todo caso, ahí es donde vive verdaderamente, en nuestros días, el Inca, ves, en medio de un lago, según cuentan. A los que hoy en día llegan hasta ahí, el Inca les da pequeñas mazorcas de maíz, diríamos pequeñas mazorcas de maíz fresco, pero son de oro, él les da oro. ¿Con qué suerte habrán nacido aquellos que pueden llegar hasta allá?

Se dice que hay gente que vive allí, todavía hoy en día. Los animales capitán, con su campanita⁴⁹, que se habían escapado en Qullatampu están todos ahí, con su carga, y allí también, dicen, habría oro.

Una sola llama habría llegado al lugar denominado «Raya Zambo»⁵⁰ —hacia este lugar se escaparon las llamas, ¿ves?—. Entonces, por ese lado las llamas son excelentes, y por este costado se han quedado sólo como animales cansados: esas son las llamas que hacemos pastar solamente. [...] No criamos llamas de calidad superior, ¿comprendes?

⁴⁶ La palabra castellana jornada (se pronuncia a menudo «ornada») designa un día de marcha. Las grutas muestran a menudo las huellas del paso de los viajeros, que se albergan ahí por la noche y encienden fogatas.

⁴⁷ *Wallpaq Kunkan*: literalmente, el pescuezo de la gallina.

⁴⁸ Literalmente «el olvidadizo». Se dice que en este lugar los viajeros dejan parte de sus pertenencias, para recogerlas a su vuelta, rumbo hacia el Ausangate.

⁴⁹ *Cencerro*: la campanita que se amarra al pescuezo de los animales capitán del rebaño, y por metonimia, los animales mismos.

⁵⁰ Tal vez rayatambo. La voz de Dionisio es poco audible aquí. La Raya marca la separación entre los departamentos de Cuzco y Puno actuales.

De Qullatampu para aquí, está el lugar llamado Idoloyuq⁵¹. En ese lugar, una llama cansada hizo una parada, y esta llama se levanta hoy, es una montaña, un paraje, una montaña, en forma de llama. Cuando atravesamos el abra pasamos sobre su cuello, hay un camino que pasa sobre su cuello, el cuello de la llama, un gran camino pasa por ahí.

Cuando vamos a Paucartambo, con nuestros animales, para trocar nuestros productos contra maíz, pasamos por ahí: caminamos detrás de nuestros animales, con sus campanitas, por aquí, por allá, haciendo pausas. En cuanto a las huellas de las paradas [de los incas], son espléndidas, son grutas totalmente recubiertas y alisadas con barro.

Incluso hoy, sobre el cuello de la llama, hay una gruta, con un fogón adentro, y una fuente. Es como una casa: en ese lugar, tenemos costumbre de dormir, con nuestras llamas y nuestra carga: en ese lugar mismo los incas hacían una parada. Fabricaban estas grutas en un instante, ves, para dormir.

Dionisio Condori

Este mito describe una persecución que enfrenta a los incas y a los españoles. Los incas vienen de Santa Rosa (del otro lado de La Raya, en la región del Qollao), y se dirigen hacia Paucartambo. Hacen paradas frecuentes, en grutas, utilizadas desde entonces por los caravaneros. Estas grutas, considerando su aspecto liso testimonian de un uso antiguo. Lo que el mito dibuja en filigrana, a lo largo de las paradas de los incas en huida, es el antiguo camino de comercio entre Paucartambo y el Qollao, que pasaba por la región central del macizo del Ausangate (y no solamente por Urcos-Ccatcca y Ocongate), y llegaba hasta Paucartambo vía Ch'illka (al fondo del valle de Pitumarca), y el valle de Wallpaq Kunka. El camino proseguía, más allá de Paucartambo, hacia el piedemonte, pasando por las laderas del K'añaqway y el Aqhanaku. Yuraq Mayu, Ichiu y Larapata son comunidades ubicadas en la parte más baja del valle del río Mapacho (distrito de Challabamba, provincia de Paucartambo), en medio de maizales y cicales. La huida del Inca hacia la selva remite al mito del Paititi, última morada de los incas, en las profundidades de la selva amazónica, más allá de Paucartambo⁵². En cuanto a la mención de las llamas que se escapan hacia La Raya y, para el caso de las mejores de entre ellas, llegan al Qollao, se trata de un episodio muy frecuente, que se encuentra en muchos mitos, y que da cuenta de la distribución de la fauna y de la flora sobre las vertientes norte y sur del Ausangate (Valderrama & Escalante, 1975; 1979; Gow & Condori, 1982)⁵³.

⁵¹ Literalmente, «que contiene un ídolo».

⁵² Sobre el Paititi, se podrá consultar Urbano (1993), Tyuleneva (2003).

⁵³ Nosotros presentaremos, en nuestro estudio, mitos que remiten al mismo tema.

Estos intercambios frecuentes tienen que ver con una ecología altoandina, que sobrevive aún en nuestros días en toda la región sur peruana, y cuya característica principal es la de buscar articular diferentes pisos ecológicos, ya sea mediante el comercio, ya sea a través de la explotación directa de parcelas situadas a alturas variadas. Nos encontramos frente a una «racionalidad andina» (Golte, 2001) cuya etnografía ya no está por hacerse: citaremos entre otros, los estudios de Juan de Dios Concha Contreras y de Hiroyasu Tomoeda en la región del Apurímac (trueque entre pastores y agricultores) (Concha Contreras, 1971; 1975; Tomoeda, 1988), de Jorge Flores Ochoa y Yemira Nájjar Vizcarra sobre el *likira*, el vendedor ambulante de las Tierras Altas (un personaje que se distingue de los caravaneros porque viaja siempre solo; Flores Ochoa & Nájjar Vizcarra, 1976), de Jorge Flores Ochoa nuevamente, sobre el ayllu *Q'ero* (o *Q'iru*), que ilustra remarcablemente la modalidad del control directo (Flores Ochoa, 1989: 51)⁵⁴.

La particularidad del macizo del Ausangate, dentro de esta vasta red de intercambios, radica en que, por su posición geográfica privilegiada, marca la frontera natural entre las regiones altas del Qollao, en donde se practica la ganadería sobre vastas extensiones, y las regiones agrícolas de los valles de Paucartambo y Marcapata. En el corazón del circo glaciar formado por la cadena de montañas, las riberas del lago Siwinaqucha, donde también están establecidas sociedades de pastores, están surcadas por caminos bastante antiguos. La topografía regional está marcada por la huella de los mitos, como el que acabamos de presentar, los que, a lo largo de las vías comerciales, dan cuenta de los accidentes del relieve, de las particularidades de tal o cual formación geológica. Estos mitos dibujan una suerte de geografía mágica, cuyo epicentro sería Siwinaqucha. Sobre la ribera derecha del lago, al fondo de una cubeta glacial que se origina en el pie del monte Minasparina (aprox. 5600 metros), están agrupadas algunas casas de techo de paja y calamina: la aldea de Siwina Sallma, a cerca de 5000 metros de altura, no podía brindar mejor punto de partida a nuestra investigación.

Siwina Sallma

La aldea de Siwina Sallma forma parte de la comunidad campesina Sallani. Antes de la Reforma Agraria, esta comunidad se había constituido, aprovechando la legislación favorable establecida por el presidente Leguía en 1920, en comunidad

⁵⁴ «El manejo vertical de varios pisos ecológicos que mantienen en la actualidad los Q'ero, es un ejemplo válido para un número sorprendente de comunidades o regiones esparcidas a lo largo de los Andes del Perú, que conservan modos parecidos de manejo de varios pisos ecológicos». Ver igualmente Flores Ochoa & Núñez del Prado (eds.) (1984), que retoma casi los mismos artículos. Citaremos también sus descripciones de las modalidades de intercambio entre pastores y agricultores en Flores Ochoa (1975: 11-13).

de indígenas⁵⁵. En realidad, su organización en dos mitades testimonia una estructura social mucho más antigua. Como buen número de *ayllu*⁵⁶ de la época pre-colonial, Sallani está dividida en una mitad alta, *Hanan Muyu* —«la reunión de lo de arriba»—, que agrupa las estancias o sectores de Siwina Sallma, Murmurani, Chawpi Wasi, Uray Chawpi Wasi y Chuwa, y en una mitad baja, *Uray Muyu* —«la reunión de lo de abajo»—, que agrupa a todos los otros sectores. Esta división no traduce un escalonamiento ecológico, puesto que la mayor parte del territorio de la comunidad se sitúa en el piso puna, entre 4500 y 5000 metros de altura⁵⁷. La lógica de esta bipartición es propiamente social, y nos remite a la antigua organización en mitades endogámicas.

Pablo Sendón ha demostrado, en un brillante análisis del sistema de parentesco de la comunidad de Phinaya, situada a unos veinte kilómetros de Sallma hacia el sureste, y perteneciente al mismo tipo de sociedades, que el *ayllu*, en tanto que forma de organización social (cuyo principio radica en determinado sistema de parentesco), sobrevive a pesar de los intentos de transformación inducidos por la legislación de Leguía y por la Ley de Comunidades Campesinas de 1977 (Sendón, 2003; 2004a; 2004b; 2006). Phinaya, como Sallma, está totalmente situada en el piso puna. La comunidad está dividida en dos mitades, Consachapi (llamada también «*Hatun Ayllu*») e Ilave («*Huchuy Ayllu*») (Sendón, 2003: 19). Se constata una tendencia estadística a la endogamia en el interior de cada mitad, con frecuentes matrimonios —en el sentido matrilateral o patrilateral— entre primos cruzados pertenecientes a los linajes que conforman la mitad. Los migrantes, que provienen con mucha frecuencia de la región de Carabaya-Ñuñoa-Santa Rosa (departamento de Puno) (Sendón, 2003: 102)⁵⁸ —es decir, del Qollao—, y son mayormente hombres, toman esposa en una u otra mitad y terminan integrándose a ella, reemplazando a los linajes más antiguos que se extinguen por falta de descendencia masculina y

⁵⁵ Ver la Resolución Suprema que reconoce a Sallani el título de Comunidad de Indígenas, 1° de Abril de 1927 (Archivos del Ministerio de Agricultura de Sicuani, Expediente 604, Folio 5, 1927).

⁵⁶ Definiremos *ayllu* siguiendo la fórmula de Métraux: «tribu, genealogía, casa, familia» (1983: 52), quien remite al diccionario de Gonzáles Holguín: «Ayllu: Parcialidad, genealogía, linaje, o parentesco, o casta», ver Gonzáles Holguín (1952: 39).

⁵⁷ La superficie total de la comunidad es de 175 km² aproximadamente (ver Archivos del Ministerio de Agricultura de Sicuani, Expediente 22, Folio 9, 1955).

⁵⁸ Este dato basta para demostrar que Phinaya está situada en un «corredor», que va desde el Ausangate hasta los pueblos de Puno de donde provienen los migrantes. Las informaciones recogidas por Pablo Sendón de descendientes de migrantes en Phinaya son, desde este punto de vista, reveladoras: «[...] de acuerdo con lo que nos han contado muchos de estos migrantes acerca de ellos mismos o de sus antepasados, la distancia que separa sus respectivos lugares de origen (en Puno) hasta, digamos, Ausangate, era percibida como una especie de corredor a lo largo del cual se desplazaban con sus animales durante el año en busca de pastos. [...] En este sentido, Phinaya no solo era un punto de paso en este corredor sino también un lugar de encuentro en el que coincidían pastores propiamente dichos [...] y miembros de la sociedad agrícola de las tierras bajas con intereses en el pueblo» (Sendón, 2003: 150). Es obvio que estas observaciones valen para toda la región del macizo del Ausangate.

adoptando, en este caso, una residencia uxori-local. La organización en mitades se traduce también desde el punto de vista político, pues cada mitad elige, alternativamente, al presidente de la comunidad e incluso al sub-prefecto local (teniente gobernador), y a sus cuatro asistentes (tenientes auxiliares) según una estricta simetría: dos asistentes por mitad⁵⁹.

44

Las observaciones que acabamos de presentar para la comunidad de Phinaya valen también para su vecina Sallani. En Siwina Sallma, hemos observado la aplicación de la regla de residencia uxori-local para los migrantes masculinos: la mayoría de los hombres que habitan la aldea no han nacido en Sallma, se instalaron en ella ya casados. Las mujeres provienen en su mayoría de un ancestro patrilineal común (patrónimo «Chuquichampi»), de quien han heredado la tierra y el ganado. Ellas mantienen, si no la propiedad de la tierra (hoy en día aún, la propiedad es colectiva, aun cuando los indios tratan cada vez más de convertirse en propietarios privados), por lo menos su usufructo, y tienen siempre la última palabra en lo que se refiere al manejo del rebaño.

Nos encontramos pues frente a una sociedad altoandina cuya organización social es bastante antigua, a pesar del barniz superficial que han puesto los sucesivos intentos de transformación, alentados por el Estado peruano con el objetivo de integrar a los indios a la estructura administrativa y política nacional. Hasta fines del siglo XIX, esta sociedad, como la mayoría de sus semejantes situadas en el piso puna, se había relativamente librado de la penetración española, contrariamente, a las sociedades agrícolas de los valles interandinos, víctimas de las reducciones —los «programas de villagisation», diríamos hoy en día— impuestas a partir de los años 1570 por la administración del virrey Toledo. De lo que se trataba era de reunir comunidades dispersas y asignarles tierras, tanto más mezquinamente distribuidas por cuanto que el espacio que quedaba libre era adjudicado a las haciendas nacientes, las mismas que iban a suplantar, en el transcurso del siglo XVII, a las «encomiendas» —territorios sometidos a la autoridad de un conquistador⁶⁰— de los primeros tiempos de la conquista española.

⁵⁹ «Los principales cargos a elegir son, en orden jerárquico, los de teniente gobernador y los de tenientes auxiliares. El procedimiento para llevar a cabo la elección de estos cargos es el siguiente: cada dos años, cada uno de los barrios [las mitades Consachapi e Ilave] postula a uno de sus miembros como candidato a teniente gobernador y, en la asamblea de noviembre, se elige a uno de ellos. Al mismo tiempo, se eligen cuatro tenientes auxiliares, dos por cada barrio, de entre ocho postulantes, cuatro por cada barrio» (Sendón, 2003: 20).

⁶⁰ Territorios puestos bajo la jurisdicción de un representante de la corona española. La encomienda es una noción jurídica, que no provocaba necesariamente la expropiación de las tierras de los indios. Estos últimos conservaban así sus tierras, su régimen agrario y su organización social. Precisamente es lo que buscan destruir las «reducciones» de Toledo.

Las Tierras Altas, impropias para la agricultura y más escasamente pobladas, escapan a este movimiento⁶¹. Solamente mucho después, hacia fines del siglo XIX, y, sobre todo, en el primer cuarto del siglo XX, éstas sufren el asalto de los propietarios de tierras, en busca de pastos y de rebaños para producir y exportar la lana de alpaca, muy apreciada en Europa. Grandes hilanderías, de capitales ingleses, se instalan en Arequipa. Los «gamonales» (como se designa a los propietarios de tierras, mayormente mestizos, violentos y codiciosos), se apropian, mediante malversaciones escandalosas⁶², de las tierras de ganadería. Se apoderan del ganado, y constituyen inmensos rebaños, de varios miles de cabezas. Los archivos del Ministerio de Agricultura de Sicuani rebosan de quejas, presentadas por los indios expoliados al prefecto, incluso al ministro, para protestar contra los abusos de los cuales son víctimas⁶³.

Siwina Sallma no escapa a este movimiento. Se encuentra, en los mismos archivos, un gran número de documentos referentes a las violencias soportadas por los Indios de la Comunidad de Indígenas de Sallani, entre otros aquellos de la estancia *Siwina Sallma*. Pero las presiones ejercidas por estos últimos para el reconocimiento de sus tierras terminarán venciendo a las ambiciones de los gamonales. Según los testimonios que hemos recogido, los propietarios de tierras Guerra terminaron vendiendo la tierra, vilmente adquirida, a los indios que fueron sus primeros ocupantes⁶⁴.

⁶¹ Para toda esta Historia, común a las Tierras Altas de la región sur andina peruana, ver Gow (1976: 78-111). Conservaremos este pasaje, en el que Gow cita a George Kubler («The Quechua in the Colonial World»). In: Julian C. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 2: *The Andean Civilizations*, New York, Cooper Square Publishers: 360): «those Indians not enmeshed in the encomienda system tended to live in dispersed communities, far removed from Spanish control and close to their huacas or sacred places» (Gow, 1976: 89).

⁶² La técnica consistía en buscar a un indígena, quien, sobornado, aceptaba firmar un acta ante notario, mediante el cual vendía la tierra que el gamonal codiciaba. Bastaba enseguida con hacer publicar en el Diario Oficial el acta de venta. Si nadie protestaba en el lapso de un plazo fijado por la ley, entonces la venta se consideraba definitiva. Ver el testimonio citado más abajo.

⁶³ Entre el fajo de testimonios de este tipo, solo citaremos este: «Para posesionarse de los mencionados fundos [en las parcialidades de Cullunoma, Phinaya, Hilahue, Chillca], los Guerra no han hecho más que coger en las calles de Sicuani, capital de nuestra provincia, o en las del Cuzco, unos cuantos individuos vagos y perjuros, instruirlos, y llevarlos a las Notarías Públicas para que allí digan que son dueños de nuestros terrenos y que venden a los señores Guerra con sus respectivos caseríos, cabañas y ganados, y como los señores notarios ya están advertidos y sobornados de antemano, acto continuo les expiden los partes respectivos del fraude, maravillosamente formulados, para que se inscriban en la Propiedad Inmueble los terrenos de esa forma adquiridos, y para que se dé aviso por los periódicos del Cuzco, de tan magnífica adquisición, y como los indígenas no sabemos leer ni hemos de estar suscritos a periódicos cuyos fines estamos muy lejos de comprender, he aquí que por medios tan fáciles y sin mucho esfuerzo han resultado de la noche a la mañana los referidos Guerra dueños, no solo de nuestras tierras, sino también de nuestro ganado, de nuestros hijos y de nuestras personas, porque con los periódicos en que dice que constan los avisos de los fundos adquiridos y los partes notariales llevados a la Propiedad Inmueble han ganado la batalla y resultado dueños absolutos de todo cuanto hoy poseen y ostentan, con escarnio de la justicia y de las leyes» (Archivos del Ministerio de Agricultura de Sicuani, Expediente 11, Folio 1, 1921).

⁶⁴ Un documento conservado en los Archivos del Ministerio de Agricultura de Sicuani confirma la venta, por parte de Lorenzo Guerra, de la hacienda Ccancahue, a los indios que viven sobre esas tierras, el 28 de Abril de 1938. La venta de las tierras de la estancia Sallma tuvo lugar más tarde (ver Expediente 3854, Folio 13, 1937- 1938).

Es así como, para comenzar mi trabajo de campo, llegué en enero de 2001 a una tierra liberada de la autoridad directa de los hacendados, y que conserva aun muchas características propias de las sociedades tradicionales de pastores de las Tierras Altas.

Braulio y Máxima

46

La aldea de Sallma cuenta en total con seis familias, agrupadas en torno a un vado que permite atravesar el Sallma Mayu, de aguas heladas, y llegar a los pastizales situados a ambos lados del lecho del río. Para llegar al pueblo es preciso caminar cuatro horas desde la carretera, que, partiendo de Sicuani, serpentea a lo largo de valles escarpados y áridos hasta llegar a la inmensa planicie de altura, en donde se capta de un solo vistazo, a la vuelta de una curva, las inmensidades heladas del lago Siwinaqucha, de unos quince kilómetros de largo. Una vez que se ha pasado la represa, que canaliza las aguas del lago hacia el río Vilcanota y la central hidroeléctrica de Machu Picchu, se llega a Phinaya, punto final de la carretera, al pie de la barrera nevada que impide a los vehículos el acceso al valle de Marcapata.

Es preciso descender del camión con tolva antes de haber superado la represa. Minas Chupa, o Minaschupe: un simple codo que forma la carretera sobre la planicie. No existe ninguna casa ni ningún sendero. Aparentemente no hay alma que viva. Y sin embargo, en cuanto se acerca el camión, se discierne a lo lejos grupos de hombres y de mujeres, a pie o a caballo, que se aproximan, con pasos medidos, al punto de encuentro.

El camión abandonó Sicuani a las cuatros de la madrugada, en medio del frío penetrante del amanecer. A medida que se va ascendiendo, el aire se torna más seco. La sensación de frío se ve atenuada por el sol que pasa por las primeras crestas, y que se percibe con intermitencias. Cuando nieva, en cambio, como ocurre a menudo, uno se hunde en una tibieza algodonada, observando las colinas que reenvían una palidez irreal.

De Minas Chupa, a donde se llega pasadas las nueve de la mañana, se percibe, hacia el noreste, el valle de Sallma, que se estira dándole la vuelta a los montes Yana Urqu y Pupusayuq hacia el este. Para llegar a él, será necesario atravesar la vasta planicie pantanosa que se tiene delante de sí: en varias oportunidades me perdí en este dédalo de charcos y charcas, de agua baja y cubierta de vellones de nieve. La planicie está cortada en el medio por las aguas conjugadas del Sallma Mayu y del Chuwa Mayu, que forman juntos el Waka Wata. Hay que conocer bien el camino, porque solo hay un vado: lo aprendí a costa mía cuando, una mañana de Marzo de 2001, enceguedo por una violenta tempestad de nieve,

solo en medio de esta planicie inhóspita, me perdí, y, decidiéndome a pesar de todo a atravesar el río (¡no habría camión antes del día siguiente!), caí, con todo mi equipo, en un hueco del lecho del río, escondido por las turbulentas aguas. Me hundí hasta la mitad del cuerpo. Aquel día, viéndome llegar agotado, después de varias horas de caminata durante la cual tuve que apurar el paso para combatir el frío que me invadía, llevado por las ráfagas de viento y de nieve que levantaban los paños de mi poncho, Braulio comprendió, eso creo, que yo estaba sinceramente decidido a compartir por un tiempo la vida de los pastores, en beneficio de mi trabajo de campo que comenzaba. Por primera vez, algunos días después, se animó a contarme una historia.

Es un excelente narrador. Tuve la suerte de escoger, entre todas aquellas que conforman la aldea, su casa, situada en el centro y un poco más grande que las demás, y que distinguí de lejos, el primer día. No habría que concluir de ello que Braulio Ccarita y Máxima Chuquichampi⁶⁵, su mujer, viven en la holgura. Al contrario, su rebaño es menos considerable que el de Rufino Chuquichampi o el de Félix Chipana (esposos de mujeres Chuquichampi), sus vecinos inmediatos. A lo sumo tiene doscientos cincuenta cabezas, de las cuales una centena de alpacas, un número equivalente de carneros, y una treintena de llamas. Simplemente, esta casa más amplia traduce el temperamento de sus propietarios, acogedores y decididos a vivir confortablemente.

Braulio se convirtió, después del episodio que acabo de contar, en mi más cercano confidente y amigo, en estas soledades austeras en donde tuve que tener paciencia y aprender la humildad que impone la áspera vida de los pastores. Aprendí a hacer pastar a los animales, y a tejer: me esforzaba en ello con dificultad, tenía las manos entumecidas por el frío y el granizo. El tejido de punto, el hilado y el tejido de la lana son las principales actividades de los pastores cuando, obligados de vigilar a sus animales por temor a que sean víctimas de un ataque de zorro o que se extravíen en el dédalo inextricable de los valles encajonados, ellos se instalan en una punta rocosa, protegida de los vientos por cualquier muralla natural o por un murito de piedra, y ahí se quedan durante horas: a veces seis, siete horas seguidas.

Estas horas de espera y de silencio fueron muy duras para mí al comienzo de mi estadía en Sallma. Buscaba ocasiones para conseguir una entrevista, recoger una información. Pero los pastores están demasiado ocupados vigilando a sus animales: pueden levantarse en cualquier momento, y partir en persecución de una llama caprichosa (las llamas son más viajeras que las alpacas o los carneros).

⁶⁵ Máxima Chuquichampi falleció de una congestión pulmonar en diciembre de 2006, un año y medio después de que escribiera estas líneas.

Y también, están ensimismados en sus pensamientos. La hora más propicia para las entrevistas es en la noche, cuando, una vez terminada la comida y antes de despedirse por la noche, prendemos una lámpara de petróleo (una simple mecha sumergida en una lata perforada), y nos decimos «buenas noches». ¡Cuántas veces no esperé este «¡Buenas Noches, señor Javier!» para sacar subrepticamente del bolsillo mi grabadora y mi cuaderno, en donde había anotado por adelantado mis preguntas!

48

Entonces comenzaba el relato de los tiempos antiguos, en los que los *altumisayuq* vivían todavía entre los pastores, y en los que las sesiones chamánicas eran comunes y corrientes. Mis interlocutores evocaban aquellas veladas con todo el arte dramático del cual eran capaces: fingían la voz de los seres del mundo-otro convocados a la mesa del chamán, como ellos se encolerizaban, amenazando a aquellos que no respetaban sus instrucciones, haciendo alarde de sus celos y de sus desilusiones cuando determinada persona, que se encontraba bajo su custodia, se había mostrado ingrata: representaban la sesión con tanta ciencia como la que usan los chamanes mismos para simular la presencia de los espíritus. Yo estaba fascinado con estos relatos, en los que se sentía la marca de lo vivido. Esperaba la continuación: me contaban entonces, a mi insistencia, un cuento (a veces mito, a veces «cuento» en el sentido estricto), que esclarecía un aspecto de la vida religiosa de estos pastores, en general poco inclinados a las confidencias con un blanco, sobre todo de origen limeño.

Así, mi investigación se ha centrado ante todo en la tradición oral y los testimonios de estos pastores que, antiguamente, no tenían que ir a la ciudad para consultar a un chamán. Las migraciones y el crecimiento de las ciudades han contribuido a una suerte de «profesionalización» del chamanismo, que ha pasado a ser una actividad plena y a tiempo completo. Los chamanes han adaptado su discurso y su práctica a una clientela nueva, más abigarrada. Los pastores les consultan todavía a veces, pero se quejan de las tarifas muy elevadas de sus servicios, que hay que pagar en moneda contante y sonante. Si a pesar de todo hice varias visitas, a intervalos regulares, a los *altumisayuq* de Sicuani, (obtuve informaciones interesantes, porque estos *altumisayuq* tienen la obligación de ser conocedores de la tradición chamánica de las Tierras Altas), me dediqué más especialmente a realizar una suerte de «arqueología del chamanismo» de la región del Ausangate, basándome en el recuerdo aún vivo de los ritos chamánicos de antaño, y en aquel, igual de vivo, de las curas contemporáneas, que son interpretadas por los pastores a la luz de su propio sistema de representaciones.

Como la aldea de Sallma brindaba un marco demasiado estrecho a mi investigación (sólo tiene una decena de habitantes permanentes), decidí explorar, a partir de ahí, tres valles que controlan el acceso a la meseta central del Ausangate, y que son teatro de una intensa circulación de hombres y de mercancías: los valles de

Pitumarca, Paqchanta (a donde se llega desde Sallma por el abra de Qhampa, y que se estira a lo largo de la fachada norte del Ausangate) y Marcapata. A lo largo de los tres años que ha durado mi investigación (de enero de 2001 a noviembre de 2003), Sallma siempre fue el punto de partida de estas peregrinaciones, pero siempre retornaba ahí, preocupado en no romper la amistad que me unía a Braulio y Máxima, y ávido de saber más sobre los *apu*, los *kukuchi* o los *machula*, por boca de mi compañero, el de mejor disposición respecto de mi investigación.

Estructura de la obra

Me propongo hacer escuchar estas voces: las de decenas de pastores que me confiaron, a mí, alguien que les era totalmente extraño, los secretos de su fe. Este tema es tan delicado, en un país marcado por casi 500 años de extirpación de idolatrías (los misioneros evangelistas encarnan actualmente el último avatar del cristiano proselitista), que el valor de estos testimonios debe ser tomado en serio.

La mayoría de los capítulos se iniciarán entonces con un extracto de entrevista —diálogo o mito—, que abordará un aspecto del sistema chamánico, seguido de un texto que será de alguna manera su comentario, salpicado también con diferentes voces: la de otros pastores, convocados para proporcionar un complemento de información o aclarar, a través de sus análisis, algún sector del pensamiento mágico que de otra manera hubiese permanecido en la oscuridad.

Comenzaremos describiendo el conjunto de representaciones del mundo-otro, que proporcionan el zócalo sobre el cual se apoya la práctica de los *altumisayuq* y otros oficiantes rituales. En primer lugar consideraremos la noción de *apu*, establecida en la cima de la jerarquía de las entidades sobrenaturales. Luego la noción más polisémica y compleja de *animu*, verdadera piedra angular del sistema religioso. En efecto, de esta noción fluyen todos los rasgos del pensamiento chamánico de los pastores de las Tierras Altas, sus ritos y su relación con los muertos. A partir del examen de esta noción, nos será más fácil comprender la teoría del sueño y las representaciones de la muerte, la «otra vida» como la llama tan bien Valérie Robin (2002; 2005).

Pasaremos enseguida a la descripción y al análisis de ritos que fluyen de este universo de las representaciones. En primer lugar por supuesto, los ritos chamánicos: ritos de iniciación, cura terapéutica. Pero también, los ritos colectivos, siendo conveniente colocar en primer lugar de entre ellos, en estas sociedades pastoriles, a los ritos propiciatorios del ganado. Estos ritos nos darán las claves para comprender mejor los ritos funerarios, y otros tipos de ritos colectivos, de dimensión mayormente simbólica.

Ritos y representaciones se muestran como un sistema, de una armazón lógica compleja: nos esforzaremos en demostrarlo en una tercera parte, consagrada al

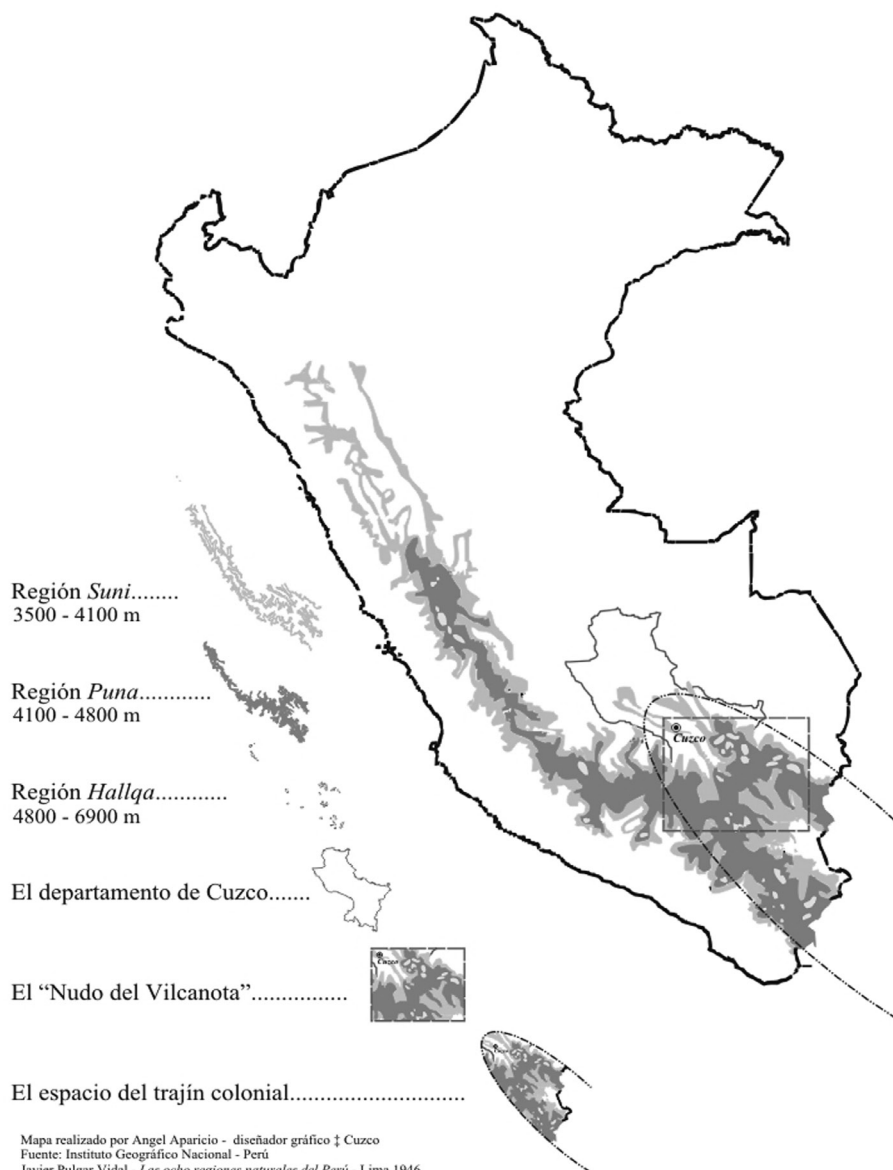
análisis de las relaciones lógicas que estructuran el sistema chamánico. Hablaremos de la naturaleza ontológica de los seres del mundo-otro, de las complejas relaciones que mantienen naturaleza y sobrenaturaleza, del marco lógico en el cual se trata de volver a colocar los diferentes ritos que se habrá abordado.

Este entramado de ritos y representaciones no ha dejado de inspirarnos pensamientos sobre la relación entre creencia y razón, o entre creencia y discurso. Expondremos sus conclusiones insistiendo sobre los fenómenos de mestizaje cultural y sobre los mecanismos de la interpretación en antropología.

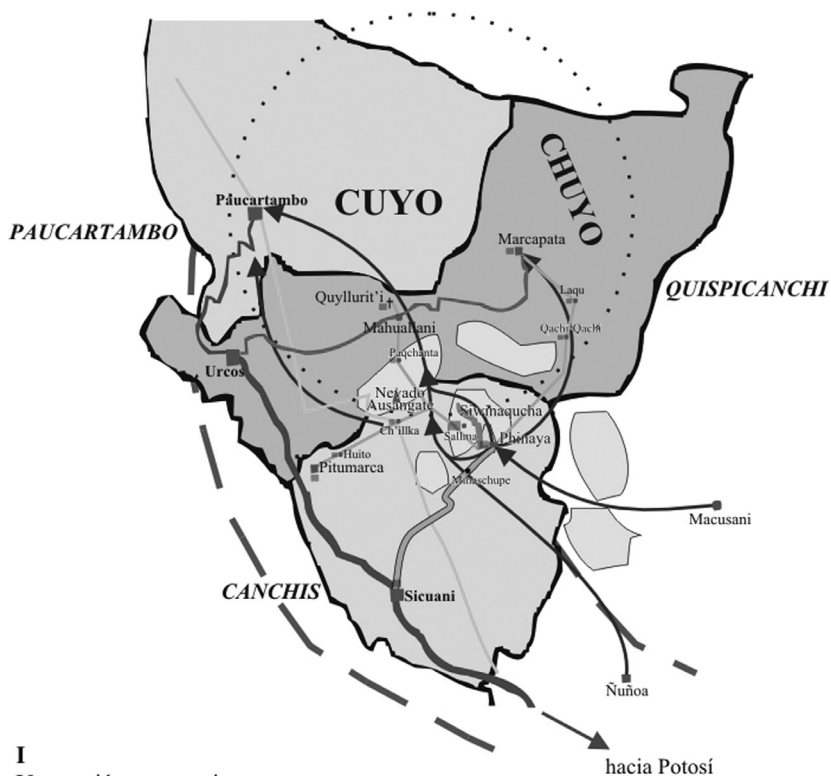


La lógica de presentación que hemos escogido implica una dificultad, que es la de abordar las representaciones sin haber presentado previamente los ritos que las hacen manifestas. Pensamos que este orden permitirá captar de golpe las nociones esenciales, a veces complejas, necesarias para la comprensión de la vida ritual y simbólica. Esta última proporcionará, en retorno, la ocasión de un análisis más profundo del sistema de representaciones que da todo su sentido al mundo de los pastores de las Tierras Altas.

Los Andes sur peruanos



La cordillera del Ausangate



I
Una región muy antigua
de poblamiento e intercambios



II
Intercambios conservados por la memoria
y que subsisten hasta hoy...



III
...y cuyo itinerario hemos seguido.



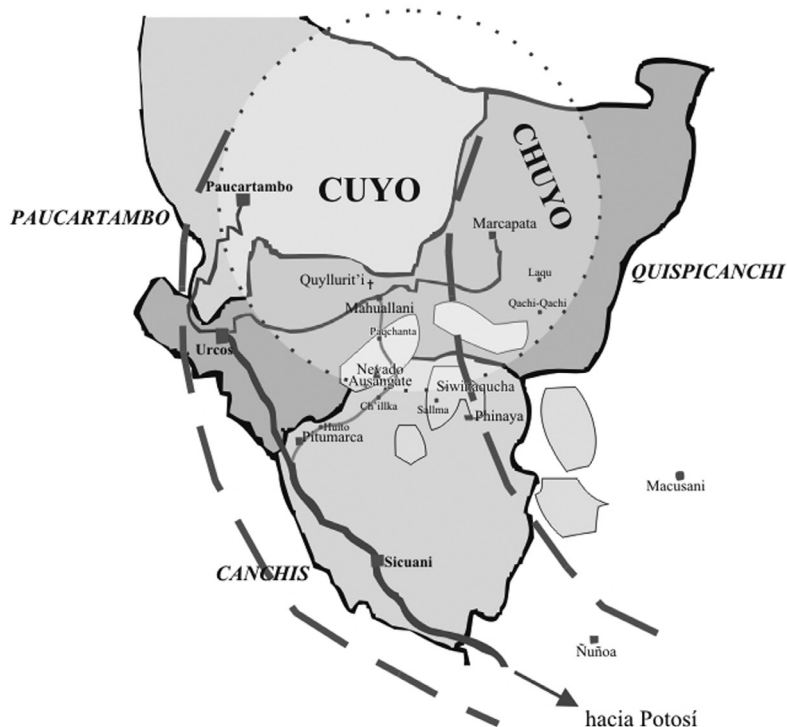
Mapa realizado por Angel Aparicio - diseñador gráfico † Cuzco



La cordillera del Ausangate

I

Una región muy antigua
de poblamiento e intercambios



Limite del territorio de los Cuyo y los Chuyo
antes de la conquista española.....

Nombre de etnia..... **CUYO**

Corredor del *trajín* colonial

Rutas del *trajín*

Paucartambo - Urcos - Puno

Ocongate - Urcos - Puno

Paucartambo - Pitumarca (ruta supuesta)

La cordillera del Ausangate: una frontera natural (región *Janca*: 4800 - 6900 m)

Mapa realizado por Angel Aparicio - diseñador gráfico ‡ Cuzco

La cordillera del Ausangate

II

Intercambios conservados por la memoria
y que subsisten hasta hoy...



Itinerario mítico del Inca en el
mito *Inkaq tiemponpi*.....

Intercambios actuales.....

Mapa realizado por Angel Aparicio - diseñador gráfico † Cuzco

La cordillera del Ausangate

III

...y cuyo itinerario hemos seguido.



Rutas recorridas en el curso de la investigación.....

Principales puntos de realización de las entrevistas,
(por rango de importancia):

- Rango 1 ■
- Rango 2 ■
- Rango 3 ■
- Rango 4 ■

Mapa realizado por Angel Aparicio - diseñador gráfico † Cuzco

PRIMERA PARTE

EL MUNDO-OTRO Y SUS REFLEJOS

Capítulo 1

El pastor de hombres

1. Los poderes del *apu* Pachatusan

C. C.: Su territorio es como esto, el territorio del Pachatusan: la comunidad de Marcapata, es su territorio, él es el pastor de los pueblos —*llacta michiq*— de todo el distrito, incluso de la ciudad de Marcapata. La ciudad de Marcapata ha sido fundada sobre su brazo. Entonces, este Pachatusan manda¹ en todo el distrito de Marcapata, es su territorio, domina, manda, es [el *apu*] principal de todas las comunidades de Marcapata.

Él es el principal [*apu*] de las comunidades de Marcapata, representa a todas las comunidades de Marcapata, no hay duda, de seguro es su territorio, él es [el principal *apu*] del distrito de Marcapata. Sí, así es, su territorio.

Yo, a este Pachatusan, lo he escuchado hablar, este Pachatusan también. Estoy seguro, él habla así, habla sobre los *altumisa*, como un hombre, y todo: «soy así, aquí está mi territorio, mi poder, mis virtudes, la ciudad de Marcapata descansa sobre mi brazo, sobre mi flanco», dice él. Sí, habla, y enseguida [dice]: «por eso soy la autoridad suprema, y mi poder de ordenar² se extiende a todo [el distrito]

¹ «Mandar»: Cesario emplea aquí el hispanismo *manda-n*.

² *Kamachiy* significa «ordenar» en el sentido de «dar un orden» (o «encargar hacer algo a alguien»), pero también «poner en orden», «organizar» —sobre este último significado, ver Taylor (2000: 8): «cama- representa el acto de organizar, de ordenar (poner en orden)[...]»—. Para conservar esta ambigüedad, preferimos traducir mediante una perífrase: «mi poder de ordenar se extiende a...». Lamentablemente esto no es siempre posible más adelante en la entrevista, donde el verbo *kamachiy* es frecuentemente usado. Sobre la noción de *kamay*, ver Gerald Taylor (2000).

de Marcapata —*Marcapatamanta kamachikunaypaq*—» dice él. «Sea cual fuere el asunto, hay que acercarse a mí, conmigo hay que hablar, siempre y cuando se trate de Marcapata», dice él. De alguna manera es la autoridad suprema de Marcapata, este Pachatusan, aquí. Entonces es quien manda, siempre, en todas las comunidades, sea cual fuere el asunto, así habla.

X. R.: ¿Y qué pasa con los otros cerros? Por ejemplo, ése de ahí, ¿cómo se llama?

C. C.: ¿[El] Wayuruna? Se presenta: «soy médico». Sí, eso me dijo un día: «soy médico». Declaró: «soy médico, y voy a curarte».

El *pampamisayuuq*, Cesario Condemayta

2. El *apu*, el ordenador

54

En la cúspide de la jerarquía de las entidades del mundo-otro, se encuentra el *apu*. El *apu* es el espíritu del cerro (*urqu*): no tanto en cuanto el cerro esté habitado por un espíritu³, sino más bien en el sentido de que el cerro es un *apu*, un espíritu tutelar, un jefe⁴.

En esta región de topografía muy accidentada, el cerro ordena (*kamachiy*) la naturaleza y la vida social: «para que pueda ordenar todo el distrito de Marcapata» —*Marcapatamanta kamachikunaypaq*— dice el Pachatusan. El cerro define la distribución de las especies animales y vegetales, desigualmente repartidas sobre sus flancos (Ricard Lanata, 2003), la distribución de los pueblos y de las zonas de producción agrícola. Basta con pasar un abra, rodear una cima, para apreciar hasta qué punto, en los Andes más que en cualquier otra región montañosa, el espacio está fragmentado y diversificado. Nuevas especies de plantas, una temperatura diferente, un suelo más o menos rocoso marcan para el viajero el acceso a un universo insospechado, que la montaña había ocultado anteriormente. En cada abra se descubre un nuevo horizonte, una naturaleza de un nuevo orden⁵.

³ Como casi siempre se ha creído —ver, por ejemplo, Casaverde Rojas (1970: 141), Núñez del Prado Béjar (1970: 71)—.

⁴ Según la crónica de Guamán Poma, *apu* designaba en la época precolonial a un jefe local, representante de la administración del Inca —cf. Earls (1982: 14), Guamán Poma de Ayala (1987 [1615]). Aún hoy en día, es el sentido que toma la palabra *apu* en algunas regiones del piedemonte norte (región de Chachapoyas).

⁵ Antoinette Molinié encuentra en ello uno de los principios clave de la organización social y ecológica altoandina. La variabilidad de los geosistemas es considerable. «La diversidad de los medios proporciona a los andinos un horizonte más o menos lejano, un territorio más o menos diversificado, en suma fronteras naturales muy variadas. Para el habitante del altiplano meridional, el límite del paisaje es la unión imprecisa del cielo azul con la estepa dorada, o los espejismos de un resplandor sobre un lago entre cumbres nevadas convertidas en dioses. Para el habitante de un nido de águila colgado en una pendiente vertiginosa, o para el de un pueblo agrupado en el fondo de un tibio valle, el horizonte está situado a escasos metros; pero se renueva indefinidamente a medida que se atraviesan las abras en el transcurso de incesantes peregrinaciones: nos encontramos entonces en un lugar sagrado marcado por un santuario y se ruega porque aparezca a lo lejos una nueva frontera» (Molinié, 1986: 148).

«[...] el andino observa una gran diversidad de condiciones geológicas en espacios relativamente reducidos. [...] Es el resultado de la combinación entre las variaciones extremas de tres factores: la temperatura [...], la humedad y la inclinación de las pendientes» (Molinié, 1986: 148).

Así, el *apu* es quien segmenta, quien clasifica, quien imprime su orden en el paisaje. El *apu* «ordena» el mundo, es decir que a la vez «pone un orden», organizando la vida sobre parcelas de terreno discontinuas, y «da órdenes», instaurando una ley que, si es infringida por los hombres, conduce al desorden. Es así, «el que manda»:

De alguna manera es la autoridad suprema de Marcapata, este Pachatusan, aquí. Entonces es quien manda, siempre, en todas las comunidades, sea cual fuere el asunto, así habla.

55

La raíz *kama-* (de la que se deriva el verbo *kama-chiy*), tal como aparece en los diccionarios antiguos, ha sido objeto de un estudio profundo realizado por Gerald Taylor (1974-1976: 233-234; 2000: 4-5). De acuerdo a sus conclusiones, «*kama-y*» no significaría «crear» —como a menudo los misioneros católicos lo han afirmado⁶—, sino más bien «animar», llevar cualquier cosa a su realización:

«El Dios que invocaba el Indio representaba sobre todo a una fuerza eficaz que, como lo escribe Garcilaso, anima y sostiene no sólo al hombre, [...] sino al conjunto de los animales y de las cosas para que se realicen y sean lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir, que el hombre cumpla su función de hombre, la llama la de llama y el campo la de campo; nada de lo que existe es verdaderamente inanimado desde el momento en que corresponde a su propia naturaleza» (Taylor, 2000: 5).

Se trata entonces de una animación en el sentido en que ella debe permitir a cada objeto devenir «plenamente él mismo», realizar su naturaleza. Este sentido de *kama* subtiende *kamachiy*, en su acepción ritual. Veremos también (cap. 2 y 7) que se ha transmitido a *animu*, el equivalente moderno del antiguo *kama-q*, «la fuerza que anima». El *apu* es llamado a veces *ruwal*. Este término se puede hacer derivar del castellano «lugar»⁷. Esta etimología hace bastante justicia al pensamiento indígena porque los pastores emplean a veces la palabra «paraje», como sinónimo de *apu*. Los mitos recogidos por Oscar Núñez del Prado en Q'ero, y por Juan Víctor Núñez del Prado en Qotobamaba, indican que el *ruwal*,

⁶ Los evangelizadores estaban preocupados por encontrar, en la religión andina, las huellas del catolicismo, para justificar su empresa. Para una crítica acerba de esta traducción errada, que se encuentra en los calificativos españoles de Viracocha, «creador», ver Pierre Duviols (1976; 1977; 1993).

⁷ Como lo hace Hiromi Hoyosa (1992: 93, 104).

que en este caso es identificado sobre todo con el Ausangate⁸, la cumbre más alta del sur andino, es un «hacedor de mundos».

«Un día, el Roal, o espíritu creador, Jefe de los Apus, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia, respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro: Irritado por tal respuesta, creó el sol y ordenó su salida. [...] La tierra se volvió inactiva y los Apus decidieron forjar nuevos seres. Crearon a Inkari y Qollarí, un hombre y una mujer llenos de sabiduría: Dieron al primero una barreta de oro y a la segunda una rueca, como símbolos de poder y laboriosidad» (Núñez del Prado, 1958: 12-13)⁹.

56 Es preciso comprender la palabra *ruwaq*, «hacer», en un sentido diferente de «crear». El *apu*, o *ruwal*, no es un «creador original», que habría hecho surgir el mundo a partir de la nada. Él le da forma, más bien, utilizando un material ya disponible. La naturaleza, tal como la observamos, es el resultado de una transformación, querida por él. El mito de origen de la vicuña¹⁰ es, entre otros, un testimonio de ello. El *apu* «hace», en el sentido en el que anima todas las cosas, y que lleva a los hombres a cumplir las tareas que les son impuestas por la cultura (el bastón de mando y la rueca son ilustración de ello). Otros testimonios nos lo presentan como un verdadero héroe cultural, que, por ejemplo, enseña a las mujeres el arte del tejido (Randall, 1982: 44).

Así, el *apu* no es solamente un principio superior del orden natural. Sus prerrogativas se extienden a la cultura. El *apu* domina, desde su altura, toda actividad humana. Más aún: la determina en amplia medida porque, en estas sociedades pastoriles, el mundo de la cultura se mueve dentro de los estrechos límites impuestos por las condiciones naturales.

Es el protector de los pueblos instalados sobre sus flancos, o, para retomar la expresión de Cesario Condemayta, «sobre su brazo». Así, cada pueblo posee su *apu*, al que los habitantes reverencian en determinadas fechas, en particular el primero de agosto. En el caso de Siwina Sallma, el *apu* tutelar es desde luego el Minasparina, llamado a veces también *apu Sallma*, situado al fondo del valle y de donde provienen las aguas del río. Sucede lo mismo con las ciudades: *apu* Hururu para Sicuani, *apu* Pachatusan para Marcapata, por ejemplo.

⁸ «Es así que para el sector Cuzco, [el Roal] habita en el nevado Ausangate o Poderoso Ausangate» (Núñez del Prado Béjar, 1970: 71).

⁹ Ver también Núñez del Prado Béjar: «en principio solo existía el Roal [...] y otros espíritus *similares a él*, pero de menor poder y categoría» (1970: 65). El subrayado es mío.

¹⁰ Ver Andrés Choquelluque *wikuña* (071001, 2004b: 8-11, anexo 2).

El *apu* es dueño y poseedor de todas las cosas, dentro del límite del territorio puesto bajo su autoridad. Como lo indica Juvenal Casaverde: «El *apu* Sunpichu y su esposa Pukara Panti Llijlla son dueños de las tierras, ganados y hasta de los pobladores de la comunidad» (1970: 144)

Se le consulta con frecuencia, «sobre el *altumisa*», es decir el altar del chamán, quien tiene el poder de invocarlo y de hacerlo venir. Debe dar su opinión sobre los asuntos que conciernen a su territorio: «[...] por eso soy la autoridad suprema, y mi poder de ordenar se extiende a todo [el distrito] de Marcapata», dice él. «Sea cual fuere el asunto, hay que acercarse a mí, conmigo hay que hablar, siempre y cuando se trate de Marcapata», dice él.

Los pastores emplean múltiples perifrases para expresar la naturaleza «ordenadora» y «animadora» del *apu*. No solo se califica a este último de *kamachiq*, sino que también se dice que él es *llaqta michiq* (pastor de pueblos), como acabamos de verlo en la entrevista anterior, *uywaq* criador [de hombres y de animales], o *runa michiq* (pastor de hombres)¹¹. Así, su función se considera equivalente a la de los pastores, que «ordenan» a su rebaño, y lo llevan a realizar plenamente su naturaleza. El *apu*, pastor sobrenatural, proporciona a los hombres de las Tierras Altas el ejemplo de lo que deben esforzarse por devenir.

57

3. La jerarquía de los *apu*

El Ausangate es, desde luego, el más importante de los *apu*, puesto que domina, por su estatura colosal, el conjunto del macizo que lleva su nombre, e imprime en consecuencia su «orden» a todos los otros cerros y valles, que le están subordinados:

El Ausangate es el presidente del departamento del Cuzco. El Ausangate, es el presidente. Después, vienen, en orden, el rico Qhunurana: ése es rico, posee numerosas cabezas de ganado, y también oro, plata, más sus animales, ¡en cantidades! Eso, todo eso. El Pachatusan, él también, posee un gran rebaño y también plata: vive aquí, en Marcapata, es el más importante —pero de todos modos, el que es superior a todos los demás es el Ausangate—.

¹¹ «Los *Apus* tienen vida semejante a la humana, son amos y señores en sus dominios, no sólo de las cosas y animales, sino también de los hombres [...]. Los pobladores los adjetivizan como *uywaqkuna* (los que velan por los hombres) o *runa michiq* (pastores de hombres)» (Casaverde Rojas, 1970: 141). Los etnólogos han forjado otras perifrases: «dadores de semilla» (Sánchez Garrafa, 1995: 170), «animadores» («Ausangate se conceptuaba entonces [en la época pre-colonial] como *runa kamaq*, es decir como dador de vida, insuflador de vida o animador», Sánchez Garrafa, 1995: 170), «propietarios [del territorio que controlan]» —«El wamani [el equivalente de *apu* en la región de Ayacucho] es la deidad más importante del panteón Quechua, en la vida diaria de la gente. Él tiene poder sobre la vida y la muerte del hombre, y es considerado como propietario absoluto de la estancia» (Earls, 1982: 4)—, «dueños y protectores de la vida» (Earls, 1982: 5), «guardianes de los pueblos» (Casaverde Rojas, 1970: 141).

Luego, está el Wayna Ausangate, el Qulqi Cruz, esos. Luego, el Kinsach'ata, luego el Señor Qhapaq Rit'i, como se lo llama —el que se encuentra en el fondo de este valle, y que está todo cubierto de nieve¹²— y también el Wayruruni, y el Inqaychuni. Sobre este Inqaychuni hay, en uno de sus lados, una especie de monumento, una piedra, que tiene la forma de una vaca, o bien de una llama: es por eso que el cerro se llama Inqaychuni [...] ¹³.

X. R.: Entonces, ¿qué cuentos conoces a propósito del Ausangate? ¿Qué hizo antiguamente? ¿Qué se narra en los cuentos, a propósito de estos cerros?

C. C.: En este lugar hubo una guerra, antiguamente, con los españoles. En aquella época [el *apu* Ausangate, y el *altumisayug*] hablaron sobre el *altumisa*: «quiero que la guerra se desarrolle a mis pies, en las orillas del lago Puka qucha¹⁴» —el lago Puka qucha se encuentra al pie de dos cumbres, el Ausangate y el Hawayqate—, «que la guerra se desarrolle en este lugar». Eso es lo que dijo. Entonces, los soldados estaban en camino al Cusco. El *apu* Ausangate en persona exclamó [sobre el *altumisa*]: «me van a encontrar en su camino, y ustedes no».

Las armas estaban listas, teníamos que enfrentarnos a las doce en punto. Entonces los soldados se lanzan contra el Ausangate. Alrededor de toda la cumbre el cielo estaba límpido: una pequeña nubecita se acercaba al sol, pronto iba a pasar delante. Entonces, cuando la nube tapó al sol, el Ausangate arrojó sobre los soldados una lluvia de granizo rojo, con relámpagos, y los exterminó. Es así como los soldados peruanos, los incas, masacraron a los españoles. Los echaron al lago, y recogieron todas sus armas, sin olvidar ninguna.

Así es como ganaron la guerra en aquella época, del tiempo de los españoles. Entonces, el vencedor de la guerra, en esta historia, es el *apu* Ausangate, que se llama «el Presidente», el más importante de todos.

Y también, encantó a un avión, lo atrapó en pleno vuelo: ¡un avión y todo! Según lo que se cuenta, el día del juicio final, el avión y todos los pasajeros serán soltados, liberados del encanto [que los mantiene prisioneros del Ausangate]. Eso es lo que se dice, yo no sé más.

El *pampamisayug*, Cesario Condemayta

El mito que acabamos de relatar demuestra bien la posición privilegiada que se le reconoce al Ausangate. Es, por excelencia, quien controla los acontecimientos e impone su voluntad sobre todos. Su poder no está circunscrito a cualquier espacio natural. Es capaz de ordenar que el granizo y los relámpagos se arrojen sobre aquellos que impugnan su soberanía y atentan contra ella: «el Ausangate arrojó sobre los soldados una lluvia de granizo rojo, con relámpagos, y los exterminó». Él es «el presidente», por analogía con «el presidente de la comunidad», quien, después de haber reunido a sus pares en asamblea, toma la decisión final: «el que es superior

¹² Podría tratarse aquí de un sitio emparentado con el Quyllu Rit'i.

¹³ El nombre Inqaychuni proviene de *inqaychu*, piedra amuleto con poderes mágicos, que será objeto de un análisis detallado en un capítulo ulterior.

¹⁴ Literalmente «el lago rojo».

a todos los demás es el Ausangate». Es a quien uno se dirige primero en el momento de realizar las ofrendas rituales. Es en quien siempre se piensa para explicar la buena suerte o la desgracia. Se dice, en el castellano de la sierra, que es el más «mentado», es decir, de todos los *apu*, aquel que se menciona con mayor agrado.

Se dice de él que es *quyllu punchuchayuq*, que posee un poncho blanco inmaculado (Ricard Lanata, 2003a). En efecto, su forma trapezoidal, y el manto de nieve que lo cubre permanentemente, dan de lejos la impresión de un inmenso poncho que se habría puesto sobre los hombros de algún gigante. Este término, *quyllu*, es de considerable importancia. No solamente designa una cierta cualidad de blancor, que se busca reconocer sobre todo en las alpacas, pues es el signo de una gracia divina¹⁵. Pero también, se encuentra este término *quyllu* en el nombre compuesto del santuario de *quyllu rit'i*, «Nieve blanca inmaculada» (ver cap. 9), lo que basta para mostrar el carácter propiamente pastoril, por lo menos en su origen, de este culto, y su verdadero significado para los pastores que representaban antiguamente la inmensa mayoría de los fieles (cf. Flores Ochoa, 1990: 76; 1998: 102; Itier, 1997: 141).

La configuración actual del macizo del Ausangate, y, en particular, la distribución de los animales domésticos en ambos lados del abra de La Raya, que marca el límite entre las mesetas de la región del Lago Titicaca (el Collao), al sur, y los valles interandinos, al norte, es también la consecuencia de un episodio mítico, del cual ya se han recogido diferentes versiones —ver Gow & Condori (1982); Valderrama & Escalante (1975; 1979)—: un hombre del Collao, en ruta hacia las Tierras Bajas de Paucartambo, seguramente para trocar sus productos, provenientes de la ganadería, contra productos agrícolas¹⁶ (vale decir que este mito remite a una situación por todos conocida, y en muchos aspectos característica del macizo del Ausangate), seduce a una de las hijas del Ausangate. Este último lo acepta como yerno, pero, ya sea lo expulsa por haber cometido una torpeza (el joven no se ha tenido cuidado con los animales —cf. Valderrama & Escalante (1979: 128)—, o bien no puede trabajar en el campo¹⁷, por ejemplo), después de haberle regalado animales y alimentos; ya sea es víctima de su traición: en este caso, la hija del Ausangate y su amante se escapan, en dirección de La Raya, con una caravana de llamas cargadas de productos¹⁸. Al cabo de una serie de

¹⁵ Ver Flores Ochoa (1978: 1010): «los pastores de alpacas y llamas de la puna alta, poseen complicadas ceremonias con las que buscan la protección de las deidades para conservar e incrementar sus rebaños. Las ceremonias giran alrededor de la apertura de un atado ceremonial, que contiene fibra de alpaca sin hilar de varios colores, incluyendo las blancas o *qoyllu*. Durante la ceremonia se efectúan invocaciones en las que se usa la palabra *qoyllu* con significado religioso» (1990: 77).

¹⁶ Ver nuestra entrevista con Francisco Sacca (030502, /121/ a /130/. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 270sq).

¹⁷ Ver Andrés Merma, *K'ulli kiwi*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 25 sq.

¹⁸ Por ejemplo, Andrés Merma, *Ausangate*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 17 sq.

peripecias, el joven se transforma en piedra —ver Valderrama & Escalante (1979: 128)— o se encuentra solo¹⁹. Algunas de las llamas que recibió del Ausangate logran salvar el abra de La Raya: el resto de su cargamento de vituallas no pasa el abra. Así, las más hermosas llamas se encuentran en el Collao (la región de Azángaro es famosa en efecto por la calidad de sus animales). Los productos agrícolas (papas, maíz, habas, etc.) siguen siendo patrimonio exclusivo de las Tierras Bajas, al norte del Ausangate.

60 Hemos recogido un mito del mismo tipo, que nos proporciona el origen de tres especies de aves que se perciben frecuentemente en el macizo del Ausangate. En este mito el Ausangate es una madre (por lo que sabemos es la única mención de un Ausangate femenino) que acepta seguir a su yerno hasta el Collao (región de Macusani). Pero el joven camina rápido: se adelanta, y encuentra a otra mujer en el camino, de la cual se enamora. El Ausangate termina alcanzando al infiel, quien logra huir. Desde entonces, el despecho de la madre es demasiado grande: transforma en aves²⁰ a su hija seducida, y a sus dos hijas menores. Así, reorganizando la materia, los *apu* dan nacimiento a nuevas especies.

El Ausangate rebosa en tesoros. Se dice que en su cima está clavada una cruz de oro que se ha buscado arrancar en vano (la anécdota del avión cautivo remite a este episodio). Pero también posee en sus entrañas todos los recursos que habitualmente se encuentran en la superficie: campos maravillosos en donde crecen toda suerte de plantas cultivadas; rebaños de animales de suave pelaje, e incluso ¡pueblos enteros! Recompensa a los individuos perseverantes (y, más a menudo pobres) dándoles una parte de sus riquezas²¹. En cambio, castiga a los envidiosos y a los avariciosos, transformándolos en cérvidos (*taruka*), o encerrándolos en sus entrañas (Valderrama & Escalante, 1982: 55). Gran número de cuentos relatan la transformación de un hermano mayor (los menores están en general más favorecidos que sus mayores²²), o de un vecino, celoso y malintencionado, en ciervo salvaje²³.

Pero estas atribuciones mágicas (poder de distribución de las especies vegetales y animales, tesoros escondidos) no están reservadas exclusivamente al Ausangate. Los demás *apu* también las han heredado, aunque en menor proporción. En un estudio anterior, hemos comentado un mito inédito, grabado en Siwina Sallma, que enfrenta al Ausangate y a un *apu* del valle de Pitumarca, el Sayriyuq. El

¹⁹ Ver Andrés Merma, *Ausangate*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 15 sq.

²⁰ Andrés Merma, *K'ulli kiwi*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 25 sq.

²¹ Cf. la hermosa versión relatada por Gregorio Condori Mamani (Valderrama & Escalante, 1982: 54-55).

²² Cf. por ejemplo la versión recogida por Jean-Jacques Decoster (Decoster, 1997: 100). Aquí se identifica al Ausangate con el santo patrón Santiago, el santo del rayo y del trueno.

²³ Cf. Martina Yupanqui, *Ausangate*, 041001. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 137 sq.

combate se salda con una nueva distribución de las especies de animales salvajes, los zorros y los ciervos andinos (*taruka*), sobre los flancos de los dos *apu*. Así, ejerciendo su poder de control sobre el hábitat y la reproducción de las especies animales, los *apu* determinan sus condiciones de existencia, y la fisonomía del paisaje andino (Ricard Lanata, 2001; 2003a)²⁴.

En el mismo orden de ideas, las observaciones de Cesario Condemayta que hemos relatado indican bastante hasta qué punto los *apu* son percibidos, en general, como «cerros huecos», de fabulosas riquezas:

[...] Después, vienen, en orden, el rico Qhunurana: ése es rico, posee numerosas cabezas de ganado, y también oro, plata, más sus animales, ¡en cantidades! Eso, todo eso. El Pachatusan, él también, posee un gran rebaño y también plata [...].

61

Uno imagina vastos pastizales en donde pacen tranquilamente rebaños de llamas y de alpacas. «Lagos de sangre», en donde vienen a saciarse los zorros, cuyas orillas están recubiertas de campos fértiles (Ricard Lanata, 2001; 2003a). Las cumbres de las Tierras Altas pueden incluso albergar en sus entrañas tierras calientes, en donde crecen arbustos de coca, ¡característicos, sin embargo, de los valles del piedemonte amazónico!

X. R.: Pero entonces, ¿en dónde se encontraría la coca, en el interior, simplemente —*ukhullapi*— dices?

B. C.: Está dentro, en el interior del cerro dicen. Hay una selva dentro del cerro. Encima, sobre los flancos, no hay nada: todo es desierto, no hay nada sobre los flancos. Está vacío. Solo crecen las papas, los camotes, las habas, es todo. Sobre los flancos incluso del Sayriyuq, son tierras peladas, nada crece, solo las papas. Adentro se encuentra la *yunka*, los valles calientes, según dicen.

Brulio Ccarita

Así, no existe nada que los *apu* no determinen, no ordenen, según la ley que emana de su configuración (tamaño, tipo de suelo, localización, inclinación, etc.). El poder del *apu* se extiende hasta el piedemonte y la cuenca amazónicas. En este vasto juego de distribución de especies y de riquezas (animales, vegetales o minerales: ¡pensemos en el oro y en la plata que encierran los cerros!), el Ausangate desempeña desde luego un rol de primer plano.

Pero los *apu* no están solamente jerarquizados, también están diferenciados. Cada *apu* posee una personalidad particular, que uno debe conquistar. Cuando se manifiestan en la mesa —*misa*— del chamán, los *apu* se anuncian mediante señales que certifican su personalidad: tipo de voz (grave o aguda), entonación (furiosa o complaciente), etc. Es cierto que a las sociedades altoandinas no les

²⁴ Retomaremos el análisis detallado de este mito en el capítulo 11: «Entre autonomía y dependencia».

ha parecido importante identificar, para cada *apu*, un gran número de caracteres distintivos (en general, en lo referente a su individualidad, los *apu* parecen ajustarse a algunas características comunes y paradigmáticas). Pero, en principio no se concibe que ningún *apu* sea idéntico a otro.

Sí, así es: algunos *apu* tienen un carácter fuerte, son más gruñones: son como los hombres, algunos son gruñones, otros amables. Algunos *apu* tienen un corazón bueno y tierno, entonces son buenos, siempre están de buen humor, pero otros, en cambio, son malos, entonces hacen sufrir mucho, waww, algunos *apu* tienen un carácter muy fuerte. Ahí está, así es con los *apu*, como con los hombres, algunos tienen un carácter fuerte, otros un carácter más tranquilo, así es.

El *altumisayug*, Leonardo Chullo

62

Esta diferenciación se manifiesta sobre todo en las cualidades que se les reconoce a unos y a otros. Como se ha visto, el Ausangate es definido sobre todo por su estatus de «presidente». Él es la autoridad suprema, y posee todos sus atributos, tal como los conciben los pastores: autoritario, inflexible, incluso irascible. Otros son jueces, policías o médicos (curanderos), como este Wayruruna del que habla Cesario: «¿[El] Wayruruna? Se presenta: “soy médico”. Sí, eso es lo que me dijo un día: “soy médico”. Declaró: “soy médico, y voy a curarte”».

Así, desde el punto de vista de sus atribuciones, los *apu* revisten muy a menudo la apariencia de los mestizos, habitantes de los pueblos y de las ciudades, cuyo carácter violento y categórico es caricaturado aquí al extremo. La mayor parte de las veces, su función está asociada al campo de legitimidad del chamán: la curación, la identificación de los agentes responsables del infortunio. La especialidad de cada *apu* se manifiesta a veces siguiendo un sistema de «cargos» ceremoniales, que asumen en razón de sus capacidades: «los *ruwal* deben cumplir cargos, semejantes a los que realizan los hombres, para conseguir y mantener su jerarquía» (Casaverde Rojas, 1970: 144). Encontramos así *apu* «alcaldes», «teniente alcaldes», etc.

Estaríamos errados si creemos que los sentimientos de los *apu* respecto de los hombres son siempre benévolos. En efecto, por un lado, solamente tienen buena disposición con aquellos que les demuestran respeto y les rinden los homenajes que les son debidos. Toda infracción a esta regla puede provocar la furia de un *apu*, y en consecuencia, su castigo. Ahora bien, estas faltas son frecuentes: en efecto, no basta vivir en armonía con las leyes sociales, que son conocidas y cuya trasgresión es severamente sancionada, no solo por la comunidad, sino también por el *apu* —Flores Ochoa nos da un ejemplo remarcable de semejante sanción, en el caso de los excesos cometidos por una viuda (1973)—, es preciso también no olvidar nunca en sus rezos a tal o cual *apu*.

En efecto, como Ina Rösing (1994) lo ha demostrado brillantemente en un artículo consagrado a la noción de «deuda de ofrenda», es considerable el número de *apu* a los que se les debe, y, además, sin relación con la experiencia inmediata. Se puede haber heredado, sin saberlo, de un vínculo de obligación contraído por el padre o el abuelo con tal o cual *apu*, en virtud de mil acciones singulares mediante las cuales el *apu* habría favorecido a su protegido, o simplemente porque este último nació sobre sus flancos, etc. Así, el riesgo de no mencionar a un *apu*, en el momento de realizar una ofrenda, y de provocar su cólera, es enorme²⁵. Esta particularidad explica que la ira de tal o cual *apu* no es casi nunca una sorpresa. Ella es siempre, si bien no esperada, por lo menos perfectamente verosímil. Así, una desgracia a la que se atribuye un origen sobrenatural nunca tarda mucho en encontrar su explicación²⁶.

Además, existen *apu* de naturaleza resueltamente malévola. Es conveniente cuidarse de aquellos mostrándoles una devoción excesivamente fervorosa. El *altumisayug* de Sicuani Leonardo Chullo recuerda su ceremonia de iniciación en la que le fue necesario combatir la hostilidad de cierto número de *apu*.

X. R.: Entonces, el día que tuvo lugar tu iniciación —*qarpasqa*— ¿ese día también [los *apu*] se metamorfosearon en seres humanos, para poder hablar?

L. C.: Sí, eso es, durante el *qarpasqa*, en el momento en que yo me iba a iniciar, en ese momento, cuando estoy iniciándome, en ese momento se transforman en personas, toman la apariencia de personas, y se ponen a hablar, y me escogen: «De acuerdo, sí quiero», «no, no quiero», a veces algunos malos *ispiritu*, malos parajes, malos cerros, esos no me quieren.

El *altumisayug* Leonardo Chullo

A veces es preciso alejar a estos *apu* hostiles mediante olores que no les gustan:

Estos *apu* [...], un día estos cerros se habían llamado entre ellos, habían hablado, como seres humanos, ¿se habían llamado no? Los hombres caminan sobre los flancos, desiertos, de las montañas, y entonces, un cerro se pone a llamar a los otros: «eh, vamos a arrancarle el corazón, se lo arrancaremos» dice él. Entonces, otro cerro le contesta: «no lo lo graremos, huele muy feo».

Por esa razón: la gente fuma cigarros, masca coca ¿no? Entonces, los cerros no pueden arrancar [su corazón]. Eso, así es, es lo que hacen siempre algunos cerros, están vivos, viven, y les gusta el corazón.

El *altumisayug* Leonardo Chullo

²⁵ «Es absolutamente imposible para los hombres evitar por principio la deuda de ofrenda, dado que ésta no es una categoría individual, algo que yo —personalmente— he cargado sobre mi vida. La deuda de ofrenda es más bien «heredable», y actúa dentro de la familia extensa de modo «colateral». [...] No solamente el «carácter hereditario», no solamente la acción «colateral», dentro de la familia extensa [...] hace difícil evitar por principio la deuda de ofrenda, sino también la clara multiplicidad de los lugares sagrados» (Rösing, 1994: 200-201).

²⁶ Además es una de las características del pensamiento mágico la de construir un sistema en el que el mismo fenómeno puede ser el resultado de un gran número de causas diferentes. Sobre este punto ver los análisis de Horton (1993: 238).

Pero rara vez se menciona a estos *apu* malignos e intratables. La mayor parte del tiempo, son percibidos como entidades recelosas y susceptibles, pero también justas y equitativas, con las cuales hay que congraciarse mediante un comportamiento irreprochable, y sobre todo, un afecto verdadero y sin fallas. Volveremos sobre la importancia que estos pastores de las Tierras altas otorgan a la noción de *sunqu*, «corazón». En efecto, sobre el registro afectivo²⁷ se manifiestan los verdaderos vínculos que unen a los pastores con sus «padres» del mundo-otro, quienes les sirven de modelo.

4. El *apu*, pastor sobrenatural

Hemos indicado que el *apu* es calificado a menudo de *llaqta michiq* —pastor de pueblos—, o de *runa michiq* —pastor de hombres—. Pastor, no lo es solamente en este sentido de que anima y ordena todas las cosas, para que cumplan su función y realicen plenamente su naturaleza. El *apu* es también un pastor en el sentido propio: posee rebaños de animales, igual que todos los pastores «de carne y hueso», que tiene a su cuidado.

En efecto, el *apu* posee animales domésticos: los zorros —*atuq*— son sus perros, los cérvidos andinos, —*taruka*—, sus mulas; las vicuñas —*wik'uña*—, de fino y dorado pelaje, sus llamas (Cayón Armelia, 1971: 157) o sus alpacas²⁸, los cóndores —*kuntur*— sus gallinas; los turones —*añas*—, sus cerdos, las *wisk'acha* (especie de marmota de los Andes), sus mulas nuevamente, etc. (Cayón Armelia, 1971: 157; Gow & Condori, 1982: 50-51).

La vicuña, es el animal doméstico de los *apu* ¿no? La *wisk'acha*, es la mula de los *apu*. En cuanto al zorro, es el perro de los *apu*. Entonces, eso, nuestras vicuñas, son de los *apu*, siempre. Siempre debes soplar [sobre los *k'intu* de coca], para ofrecerlas a los *apu*, con todo tu corazón, hacer quemar —hacer «pasar»— un despacho.

Nosotros, este año, no hemos capturado [vicuñas]²⁹, porque el *paqu* no ha hecho buenas ofrendas a los *apu*. Por eso no hemos capturado muchas. Eso, es por eso, es a causa de los *apu*. Ellos también [los *apu*] las capturan, les cortan el extremo de

²⁷ El *sunqu* es considerado a menudo como la sede del *animu*. Así, *tukuy sunquykiwan* significa «con una disposición de *animu*, una orientación favorable al objeto al cual uno se dirige». Este sentido profundo se ha empobrecido en parte por el contacto con el castellano, en el que «con todo tu corazón» no designa más que una disposición afectiva.

²⁸ Para otro ejemplo de identificación de la vicuña con una alpaca de los *apu*, ver nuestra entrevista con Braulio Ccarita (B. Ccarita, 02a1102, / 239 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 89).

²⁹ Braulio Ccarita hace referencia a la costumbre del *chaku* de vicuña, que generalmente se efectúa antes del mes de setiembre. Se captura las vicuñas para esquilas y obtener su preciosa fibra, y se las deja libres después.

las orejas, los *apu* las capturan y las marcan, en el mes de agosto³⁰. Los *apu* hacen libaciones en honor de sus alpacas, de sus vicuñas, eso hacen todos.

Braulio Ccarita

Así, la fauna «salvaje» no lo es tal sino ante los ojos de los hombres: para los *apu*, esta fauna es doméstica. Y los ataques al rebaño y a las cosechas, de los cuales son responsables los animales salvajes, remiten indefectiblemente al principio superior, al *apu*. En el mito al que hacíamos referencia líneas arriba, en el que el Ausangate y el Sayriyuq se disputan la posesión de los zorros y de los cérvidos, la historia comienza por los desbordes de los animales salvajes: los zorros matan a los animales de un pastor, los abandonan en el mismo sitio, sin terminar su comida. El episodio se repite durante cuatro noches. Este comportamiento excesivo de los zorros es imputable a los *apu*. Se trata de que estos últimos hayan perdido la facultad de ordenar, que los define. Más bien, los diferendos que los oponen (en este caso, el Ausangate acusa al Sayriyuq de no alimentar bien a sus animales), terminan por dañar el buen orden. El apaciguamiento del conflicto llevará al restablecimiento del orden «natural», amenazado por un momento, y a una nueva distribución de las especies.

Eso no es todo. El *apu* es pastor también cuando los rebaños de llamas, de alpacas y de ovinos pacen sobre sus flancos. Sabe reconocer el rebaño de cada pastor. Lo vigila. Puede apurar su reproducción mediante piedras mágicas de las que hablaremos.

El *apu* ha confiado a los hombres los animales domésticos para que puedan asegurar su subsistencia. Vela por que los animales sean bien tratados. Reproducimos aquí una versión del mito de origen de las alpacas que, más que cualquier otro, ilustra admirablemente este vínculo entre el *apu*, pastor benévolo, y los hombres.

Antiguamente, hace tiempo, mucho tiempo, antes incluso del tiempo de nuestros ancestros los incas, los hombres recorrían largas distancias en busca de alimento. A veces, capturaban un animal salvaje, a veces recogían frutos salvajes.

Y un día, una jovencita y un jovencito estaban en busca de alimento. Se habían encontrado y caminaban juntos, pero al cabo de dos días, no habían encontrado nada: ni siquiera frutos. Se detuvieron en un manantial para descansar. Les dolían los pies, estaban cansados, tenían hambre ¿ves?

Mientras miraban el manantial, de repente, del fondo del manantial subió espuma, una espuma abundante, blanca. Había mucha espuma, por todo lado. A medida que la espuma salía de la fuente, salían animales: alpacas blancas, ¿ves?

En aquel tiempo nadie había visto alpacas. Eran los únicos en haberlas visto, allá arriba, salir del fondo de ese laguito de *puna*, de este manantial de agua de

³⁰ Es decir en el momento mismo de la fiesta que los pastores organizan en honor de las llamas.

deshielo, —*chullunpi*³¹—. Por esta razón llamaron a las alpacas *chullunpi*: «en el manantial del agua de deshielo». Desde aquel tiempo, y hasta hoy, se llama a las alpacas *chullunpi*. Entonces, ¿qué ocurrió? Les entra miedo ¿no? «¿qué es esto?», se dicen. Mientras miraban, asustados, de repente, se quedaron dormidos.

[En sueños] los grandes *apu* les hablaron a los dos jóvenes: «te he prestado estos animales para que ya no tengas que caminar. Por el contrario, vivirán en un solo lugar, podrás vivir, criar a tus hijos, a sus hijos. Pero ten mucho cuidado con estos animales, no los hagas sufrir, no les hagas maldecir la vida, no: críalos más bien como a tus propios hijos». Mientras que [los *apu*] hablaban así, [los jóvenes] se despertaron, y eran dueños de estos animales.

Entonces, se ponen a criar a los animales, se instalan en ese mismo lugar, fundan una familia, y tienen, es verdad, hijos. Así es como viven, desde aquel día. Pero, si se les ocurriera hacer sufrir a los animales, si los dejaran afuera hasta tarde, como en la historia de Mariano³², entonces el *apu* les confiscaría los animales.

En otras palabras, ellos regresarían adonde vinieron, al mismo manantial de donde salieron. Por esta razón no hay que hacerles a las alpacas...las alpacas comen a menudo al borde de los lagos, sumergidas en el agua de la orilla, se adentran con frecuencia al interior de los lagos. Eso es hermano.

Andrés Choqueluque

Si, por negligencia, los hombres no se ocupan bien de sus animales, el *apu* los castiga severamente³³. Y el día en que las alpacas desaparezcan marcará el fin del mundo: «si no se cuida [a las alpacas], desaparecerán, y con ellas, la humanidad» (Flores Ochoa, 1977: 235).

Así, el *apu* es de alguna manera un guía, que acompaña al pastor en sus tareas cotidianas: lo secunda y lo recompensa, si está satisfecho de su protegido. Al contrario, puede hacerle daño, si tiene razón para quejarse de él.

Los *apu* nos guían, amablemente, para que podamos caminar sobre el suelo, para que no nos caigamos, vamos por delante de ellos, y ellos nos miran, incluso en este momento, ¿ves?

Entonces, eso, en pleno carnaval, en el momento del carnaval, soplamos — *phukuy* — [varios *k'intu* de coca] en dirección de los *apu*, mascando coca, soplamos en dirección de los *apu*. Ellos también están vivos, los *apu*, ¿no? Eso es. Entonces, estamos en su poder ¿comprendes?

Braulio Ccarita

³¹ *Chulluy*: remojarse. Pero también se dice *chullunku*: el hielo que se encuentra en los charcos de agua, en la madrugada, en el altiplano. *Chullunpi*, o *chullumpi*, es un término frecuentemente empleado para designar a las alpacas, ver Flores Ochoa (1988: 243-244). Pero también se usa para designar a las llamas: en este caso, las alpacas son llamadas *ch'usllu* y no *chullumpi*: «/7/ [El *inqa*] en forma de llama, se le llama *chullumpi*, el de forma de alpaca, *ch'usllu*» (B. Ccarita, *inqaychu alia*, 170802, in Ricard Lanata 2004b, anexo 1: 47 sq).

³² La historia de Mariano me fue contada por el mismo Andrés Choqueluque (A. Choqueluque, *Pampas*, 050501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 3: 122 sq).

³³ Tenemos la ilustración de ello en el cuento «pampas verdes, cielos azules».

Esto quiere muestra hasta qué punto el pastor reconoce en el *apu* a un ser, que, en parte por lo menos, le es homólogo.

5. «Este niño será mío»

No basta con indicar que el *apu* es «animador» del mundo, y en consecuencia también de los hombres, o que posee todas las cualidades del excelente pastor. Es preciso también destacar que existe un vínculo privilegiado, que une a cada individuo con cierto número de *apu*.

En primer lugar, el hombre le debe la vida al *apu* que lo ha visto nacer, que ha sido testigo de su venida al mundo. Este *apu*, es el de su lugar de nacimiento. Está siempre presente en el recuerdo, y, en la lista de los *apu* a quienes es conveniente destinar ofrendas en el transcurso de los ritos propiciatorios o de las curas chamánicas, es citado entre los primeros³⁴.

Pero también, se debe tener cuidado de no provocar la cólera del *apu* sobre el cual está construida la casa. Este *apu*, es el «cabildo», la casa. Este ocupa un lugar de primer orden en la vida del pastor, en virtud del vínculo cotidiano y familiar que los une. El cabildo es el *apu* más cercano, el más interesado en la suerte del pastor. Está materialmente presente, más que cualquier otro, en la vida del pastor. Es aquel que uno recuerda con el afecto que proporciona una larga vida en común, aquel sobre quien el pensamiento retorna con mayor agrado.

Sobre todo, es bueno no desconocer los vínculos, de una naturaleza particular, que unen al «padrino». En el momento del nacimiento, en efecto, los *apu* se inclinan sobre la cabecera del recién nacido y se disputan el privilegio de ser «padrino». El que finalmente gane será para el niño un padrino del mundo-otro, particularmente poderoso y bien intencionado respecto de su ahijado. La desdicha radica en que uno no siempre se preocupa por saber quién es su padrino, y que en consecuencia se puede contraer con él una «deuda de ofrenda».

X. R.: Veamos, cuéntame, hermanito, [...] se dice que [...] ¿cuando nacemos, los *apu* quieren ser nuestros padrinos?

M. P.: Eso es, hermano, estos *apu*, apenas naces, algunos *apu* – un buen número de ellos –, comienzan a pelearse: ¿quién pasará a ser tu padrino? Tú también deberías averiguar quién es tu padrino, para que te ayude, en tu trabajo por ejemplo.

X. R.: Pero, me dijiste que estos *apu* vienen a veces de lejos, ¿no? , no son los *apu* de tu lugar de nacimiento, sino unos *apu* venidos de lejos, ¿y ellos quieren ser tus padrinos?

³⁴ Cf. por ejemplo, Leonardo Chullo, *Suq'a*, 310501. In: Ricard Lanata 2004b, anexo 2: 216 sq.

M. P.: Pues sí, hermano, eso es lo que sucede. ¿Por qué es así? Es porque cuando nacemos, hay un montón de padrinos, son *ispiritu*, y apenas conocen el lugar de nacimiento de un bebé, entonces ya, a la «quita-quita» se pelean al recién nacido: «bueno, este niño será mío», te agarran y ya no te sueltan. Entonces, el primero que te agarra en tu nacimiento, ése es tu padrino.

A veces, al llegar a la edad adulta, no sabemos cuál es nuestro padrino, y se encuentra al ladito, justo ahí, pero a veces, no sólo nos hemos olvidado, sino que además, caminamos sobre sus flancos, vivimos sobre sus flancos, hacemos pacer ahí a nuestros animales, no vivimos como se debe.

A causa de esto, a veces se pone de cólera y nos manda enfermedades, no vela por nosotros como debería: no pensamos más en los *apu* que están lejos, no podemos verlos, y es por esta causa que no sabemos más cuál es [nuestro padrino]. A veces incluso, [se los transmite a] nuestra descendencia, como se dice³⁵, ahí tienes hermano, te cuento lo que sé.

X. R.: Y después, no es cierto, una vez que tal *apu* ha pasado a ser tu padrino, ¿qué tienes que hacer entonces? Debes hacerle ofrendas, hablarle, eso es ¿no?

M. P.: Sí, pero entonces hermano, ¿cómo harías para hablarle? Si quieres hablar con los *apu*, ahí está su servidor – *waynillu*: así se lo llama al *altumisayug*. Entonces nosotros, vamos a ver al servidor, ponemos todo nuestro corazón, [...] ellos, los servidores son los únicos autorizados para llamar [al *apu*].

Si nosotros [le pedimos llamar], nos enteramos quién es nuestro padrino. Sabiendo eso, podemos hacerle ofrendas, nos agarramos de él, y sólo entonces nuestra vida es linda, linda como antiguamente quizás, en el tiempo de los incas.

Pero actualmente, ya no pensamos en esas cosas, se acabó, ahora vivimos como salvajes, hermano.

Mauro Paqo

Estos *apu* de tutela se pelean frecuentemente porque su afecto es un poco exclusivo. Como la vida del pastor está más bien determinada por sus condiciones de producción inmediatas, y en consecuencia, sobre todo, por las determinaciones naturales del lugar sobre el cual ha establecido su domicilio (su «cabildo»), un vínculo cotidiano lo une a su *apu*-cabildo y a los *apu* de los alrededores. Sus demás poderosos protectores se sienten a menudo celosos. Será preciso cuidarse de no decepcionarlos, de vivir todos en buena inteligencia. Pero esto no es siempre fácil. Cada individuo debe aprender a asumir las contradicciones que resultan de sus opciones (instalarse en otro valle, migrar hacia la ciudad), que producen nuevas obligaciones, sin suprimir por tanto las antiguas. Las querellas entre *apu* tienen esta ventaja de hacer palpables estas contradicciones, y permiten resolverlas por un tiempo.

³⁵ «Descendencia»: se puede ser, sin saberlo, el ahijado de un *apu* que se ha encargado antes de nuestros ancestros (Rösing, 1994).

6. El *apu*, un guardián vigilante

Todo lo que acabamos de describir es vivido intensamente por los pastores, y no es de ninguna manera una representación abstracta que provendría de mitos que se cuentan con complacencia al etnólogo, como para satisfacer su sed de exotismo y de curiosidades.

En efecto, en primer lugar, los rebaños de alpacas, de llamas y de ovinos, que exigen todos los cuidados y la atención del pastor durante la mayor parte del día, pacen sobre los flancos de los *apu*. Esta evidencia es recordada constantemente cuando, aprovechando de un momento de inatención, un animal burla la vigilancia del pastor y se escapa. Es preciso entonces correr en su busca, por montes y por valles, a veces durante varias horas. El distraído tendrá a veces que salvar varias abras antes de recuperar a su animal. A veces también, cuando este se rehúsa obstinadamente a volver, tendrá que abandonarlo a su suerte: así, un día, fui testigo de una larga lucha entre Braulio y una llama testaruda, que prefería echarse al suelo y dejarse estrangular, a fuerza de ser halada por la cuerda que se le había anudado al cuello, en vez de resignarse a regresar con el rebaño. Los cerros son el marco obligado de estas excursiones indeseadas, así como de las largas jornadas apacibles en las que no hay que lamentar ningún incidente.

Cuando los animales enferman, en este mismo paisaje se declara siempre el mal que, a veces, se los llevará. Si la enfermedad es imprevista, o sobre todo si ataca a un gran número de animales, la responsabilidad de ello recae sobre los *apu*. Una enfermedad imprevista es una verdadera calamidad para el pastor: todo su haber está concentrado en su rebaño. Las enfermedades masivas y repetidas pueden provocar su ruina. Acaso que su rebaño sea afectado, mientras que el del vecino está indemne, ¿no es señal de una desgracia particular cuya víctima sería él? Entonces cabe reparar la falta que ha causado la catástrofe, enmendarse.

X. R.: ¿Y estas alpacas, estos animales, morían de enfermedad, no porque un zorro, o un puma, las capturaba? No, ¿simplemente de enfermedad?

S. C.: Sí, o si no son los mismos *apu* Santa Tierra que nos castigan, porque los olvidamos, basta que sea una vez al año, a causa de esto, ves. Nos castigan: «hijos, ustedes no piensan suficientemente en nosotros: que mi rebaño³⁶ se reduzca, que los animales mueran» dicen ellos.

Qué, yo estoy acá, y durante este tiempo estos animales están bien, y ése no se acuerda más de mí, hace mucho tiempo ya, entonces yo, vas a ver, voy a castigarlo, en lo sucesivo tendrá hambre, qué te parece, y estará triste, ¿qué te parece? Se pasea con la barriga llena, mientras que yo estoy hambriento, y qué, ¿son mis animales! dicen ellos.

³⁶ *Uywaypas*: literalmente: mis animales, mi rebaño.

De esta manera castigan a nuestros animales, y entonces después estamos tristes nosotros, cuando nuestros animales mueren, de repente. Es por eso que nosotros, hacemos ofrendas a los *apu*, no los olvidamos, les ofrecemos nuestros regalos, el primero de agosto, pero sobre todo en el momento del carnaval, dos veces al año tan sólo, es por eso, sí, y entonces nos ayudan un poquito, y ayudan a nuestros animales.

Samuel Chuquichampi

70

Como se ve a la luz de esta entrevista, los animales del pastor pertenecen en última instancia a los *apu*, y en particular a aquel, o aquellos, cuyos flancos recorren: «Él [el pastor] se pasea con la barriga llena, mientras que yo estoy hambriento, y qué, ¡son mis animales!» dicen ellos. Este «y qué» («después de todo») suena como una llamada al orden. El pastor habría podido engañarse, y creer por un instante que los animales eran suyos. Pero ellos están puestos bajo la tutela vigilante de los *apu*, sus verdaderos y sobrenaturales propietarios.

Los *apu* a los cuales conviene rendir homenaje constantemente, en el interés del rebaño y de la casa, son innumerables. En realidad, cualquier desnivelación del terreno es un *apu*. ¡Estaríamos lejos de comprender la naturaleza del *apu* si se lo representase solamente como una alta cumbre nevada!

En agosto de 2002, asistí, en casa de Braulio Ccarita a una ceremonia de ofrenda y pago a los *apu*. Él y Máxima invocaron en aquella ocasión a cerca de una veintena de *apu* cuyos nombres nunca había escuchado pronunciar, fuera de los altos *apu* que conocía y que habían tenido el cuidado de nombrar en el inicio del acto de ofrenda. Interrogado sobre estos *apu*, que yo suponía menores, Braulio me contestó designando colinas, montículos, bloques de roca, hasta simples variaciones de pendiente en el suelo del valle, que se alza insensiblemente hacia el Minasparina.

X. R.: Entonces, ¿son pequeños *apu*?

B. C.: Pequeñitos, pequeñitos, pequeñas prominencias, pequeñas irregularidades del terreno, es en su nombre, los pequeños. Es para que no les suceda nada a las llamas, para que las sostengan firmemente, que las amarren, que ofrecemos esto.

X. R.: Dicho de otra manera, estos *apu* que son pequeños, ¿son también poderosos?

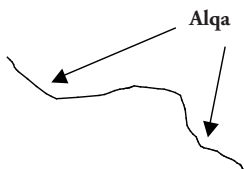
B. C.: Son poderosos, cuidan [a los animales], ¿no es verdad? Caminamos sobre sus flancos, ¿no? Eso es.

Braulio Ccarita

Existe una noción de la cual ya había escuchado hablar: *alqa*, pero cuya centralidad no comprendí hasta aquella ocasión. Esta palabra designa en quechua el límite entre dos entidades opuestas, límite que es percibido tanto como una frontera y como una transición. El *alqa*, es el punto preciso en el que algo deja de ser lo que es, y pasa a ser otro —ver Cereceda (1990) y Flores Ochoa (1977; 1998)—.

Aplicada a las manchas de un animal, por ejemplo, la noción de *alqa* designa el punto en donde el contorno de la mancha se esfuma, y termina por confundirse con el color dominante. Esta noción se aplica a toda entidad compuesta de dos partes: interviene para dar cuenta de su unión en un todo indisociable.

Se encuentra esta noción, *alqa*, a propósito de los *apu* y de su aspecto físico. Todo paisaje montañoso es, en efecto, una serie ininterrumpida de desniveles, que se alzan sobre una pendiente principal, pero que se separan formando prominencias (colinas, bloques de rocas, etc.), reconocibles y dotadas de una identidad singular. El punto preciso en el que estas formas se separan de la pendiente, y devienen identificables porque definidas, se llama *alqa*³⁷. Este lugar, tanto límite como punto de paso, es el que se escoge en general para quemar las ofrendas que se destinan a los *apu*. Éste materializa, entre todos, el principio de segmentación del espacio que es la definición misma del *apu*.



La otra materialización de este principio es, desde luego, el abra o *apachita*. Como en la época pre-colonial, el abra es un espacio sagrado, él también liminar y transicional a la vez. Uno abandona el valle que acaba de dejar y las montañas que ya no se apercibirán una vez que se esté sobre la otra vertiente. Uno es capturado por el nuevo horizonte que se despliega, por la diversidad de paisajes que de repente se descubre. Sobre todo, uno se dirige al *apu* sobre el cual se está, y del cual se va a recorrer ahora un nuevo flanco. Él es quien debe velar por el viajero, para que llegue a buen puerto. Los rezos que se le ofrecen son a menudo muy hermosos, por la humildad con la cual uno se abandona al poder del *apu* que sostendrá la marcha:

Que nuestras enfermedades queden atrás
 Así como nuestras penas y nuestra fatiga
Apu Ausangate,
 Tú eres quien conoces nuestro camino
 No nos abandones
 Hasta que lleguemos a nuestra casa

³⁷ Sobre este punto, ver nuestra entrevista con Justina Quispe (290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 340 sq.) Se dice también: «*puñuy alqarun*», o «*puñuyta alqarachinki*», cuando uno se despierta, o despierta a alguien, en medio de sus sueños, en pleno sueño. El verbo *alqay* evoca de alguna manera una línea rota, un hundimiento interior (Gina Maldonado, com. pers.).

Tú conoces nuestro camino

Tú sabes todo

Apu Ausangate³⁸

Brulio Ccarita, 25 de mayo de 2002. Extracto del diario de campo

Ahora bien, como los lugares *alqa*, las abras son innumerables. En el transcurso de sus desplazamientos, el pastor no cesa de recorrer lugares que el pensamiento tradicional reconoce como sagrados.

Así, no sorprende encontrar, bajo el nombre de *apu*, a las antiguas «huacas». En la época pre-conial, el sentido de esta palabra era sin duda más amplio que el de *apu*: pero es indiscutible que el término designaba también a los cerros, y en general a todo objeto o fenómeno que se distinguía por su forma³⁹. Las huacas de esta época estaban situadas a menudo en las abras, o en la cima de las montañas (Gow, 1976: 218-220). Según Guamán Poma de Ayala, el Ausangate era una huaca importante antes de la llegada de los españoles (Casaverde Rojas, 1971: 141). Rodolfo Sánchez Garrafa, basándose en la crónica de Guamán Poma, y en las de Cieza de León y Villagómez, establece que las huacas mencionadas para la región del Cuzco corresponden a los principales *apu* (Sánchez Garrafa, 1995: 170, 180). Robert Randall considera finalmente que huaca y *apu* están estrechamente ligados: así, «huaca» designaba el santuario establecido en la cima del *apu* (Randall, 1982: 44). Se ordenó la destrucción de estas huacas en el Concilio Limense de 1551-52. En su lugar fueron erigidas capillas o cruces. En el Segundo Concilio Limense, en 1567-1568, se extendió la orden a los santuarios situados en las abras (Gow, 1974: 64). A pesar de este celo, la palabra huaca (en lo sucesivo escribiremos *waka*) no ha desaparecido totalmente, y es sinónimo de *apu* en la provincia de Canchis en donde hemos realizado nuestro estudio⁴⁰.

Si no hubiésemos ido más allá de lo que hemos relatado a propósito de las abras y de la noción de *alqa*, las *waka* hubiesen sido innumerables. Ahora comprendemos

³⁸ «Unquykuna kaypi qhipapuchun/ ima llakiykunapas/ ima sayk'uyniykupas/ Apu Ausangate/ qanmi yachankil/ ima purisqaykutapas/ ama desquedachimuwaykuchul/ chayapusaqku cabildoykuman/ qan pasasqaykuta yachankil/ imaymanata yachankil/ apu Ausangate».

³⁹ «Como sabemos, el término huaca recubre una diversidad de realidades, pero en general, podemos decir que este era aplicado a todo objeto o persona singular en el sentido de diferente, original, particular o bien originario. Así, huaca podía designar una montaña o lago que los hombres prehispánicos consideraban como su lugar de origen mítico, o un objeto o ser vivo que por su forma o aspecto particular se distinguía de los demás» (Salazar Soler, 1997: 246). Se puede traducir huaca (*waka*) por ídolo: «ídolos (*waka*), colocados en la cima de las montañas, incluso de los santuarios regionales» (Saignes, 1991: 712). Es el sentido del término en el manuscrito de Huarochiri (Taylor, 1995).

⁴⁰ Ver por ejemplo, Eustakio Puma (071001. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 235 sq). Esta denominación está tal vez influenciada por la literatura etnohistórica.

que la obligación del número ha obligado precisamente a efectuar una selección: y finalmente solo se reconocerá como *apu*, o *waka*, a los accidentes del terreno más fácilmente identificables.

7. El *apu* y la *pachamama*

Terminamos entonces por representarnos al *apu* como el suelo sobre el cual se desarrolla la vida, ya sea salvaje o domesticada. No hay, por esta razón, distinción que efectuar entre el *apu* y un principio más general de fertilidad —en tanto cual de esencia femenina— y cuya contraparte masculina constituiría el *apu*.

Sin embargo, es así como se representa de ordinario a la religión andina. La *pachamama* (madre-tierra), divinidad femenina y de rasgos generalizados, es entonces uno de los polos de una dualidad, cuyo otro polo es el *apu*, el cerro, el principio fecundador masculino y localizado⁴¹. Ahora bien, esta bipartición no resulta, ni de los hechos que hemos observado en Siwina Sallma, ni de los mitos, ni tampoco de los análisis producidos por los pastores, que hemos podido recoger. Y parece que, en estas regiones altoandinas en donde la ganadería extensiva es la regla, la única divinidad superior verdaderamente reconocida sea el *apu*, con todas las características que hemos señalado.

De primera intención esta particularidad tiene que sorprender, porque contradice todo lo que se ha podido escribir sobre la importancia de la dualidad femenina-masculina y el rol de la *pachamama* en el pensamiento religioso andino⁴². Sin

73

⁴¹ Cf. Estermann (1998: 161, 170, 176), Mariscotti (1978: 193-222; 214-222). Nos parece que Mariscotti misma reconoce que la figura de la *pachamama* parece confundirse, en las sociedades pastoriles, con la del *apu*, sobre todo cuando este último tiene una personalidad femenina (lo que es frecuentemente el caso). Pero ella sólo admite esta confusión para luego reafirmar, en un razonamiento circular, la preeminencia del culto a la *pachamama*: «ésta [creencias] se vinculan con el culto a la Pachamama, la gran diosa telúrico-materna, y son una expresión de la tendencia, propia de su personalidad mítica, a desdoblarse en un sinnúmero de personificaciones locales e hipóstasis funcionales» (1978: 221).

⁴² Algunos autores (Estermann, 1998: 56) se han basado sobre la tradición oral de Quispicanchi, recogida por Gow & Condori (1982), para probar que las representaciones de la *pachamama* existen incluso en las regiones en donde se practica la ganadería (asociada sin embargo a la actividad agrícola). No obstante, esta tradición oral ilustra más bien la extraordinaria confusión que prevalece, en estas regiones del *limes*, entre las representaciones de la *pachamama* y del *apu*. Los informantes, interrogados sobre los rasgos que definen a la *pachamama*, terminan siempre evocando a los *apu*. Se emplean los términos *apu* y *pacha* tierra, o santa tierra, indiferentemente, para designar seres del mundo-otro que hablan sobre el *altumisa* (Gow & Gordon, 1982: 5), son también femeninos («ñustas», p. 5), entregan a los hombres «*inqaychu*», o piedras mágicas, para apurar el crecimiento de las plantas cultivadas (p. 41), y son incluso héroes culturales, que enseñan a los hombres el arte del trabajo en los campos (p. 67). Así, la atracción ejercida por la noción de «*apu*», más familiar de los pastores, parece muy fuerte. Las representaciones de la *pachamama* pierden, en este contexto, sus contornos. Se pluraliza el término, y se lo emplea como sinónimo de *apu*, extendiendo al campo agrícola las prerrogativas tradicionales de éste.

embargo, nos parece que tiene que ver con una lógica propia de las sociedades de pastores de las Tierras Altas, y que contribuye a definir la singularidad de estas sociedades en relación con las sociedades agrícolas de los valles interandinos.

74

Nuestros datos parecen contradecir, en parte, aquellos recogidos a inicios de los años 1970 por Horst Nachtigall en la región de Moquegua (Nachtigall, 1975: 133-140). Recordando al mismo tiempo que la *pachamama* es, en gran parte de América del Sur, «una divinidad típicamente agrícola, venerada por agricultores», observa que, en la *puna* de Moquegua, los pastores rinden un culto a la *pachamama*, a quien se le atribuye la fertilidad de los animales del rebaño. De ello concluye que las sociedades pastoriles mantienen, desde mucho tiempo atrás, vínculos estrechos con las sociedades agrícolas situadas inmediatamente hacia abajo. Emite la hipótesis que esta interdependencia, que se manifiesta también en el plano económico y social, proviene del hecho de que la domesticación de los camélidos andinos no ha sido posible sino gracias a la ocupación permanente de las tierras situadas por encima de los 3 mil metros, por sociedades que, en el origen, eran esencialmente agrícolas. La complementariedad ritual que observamos hoy en día, y que ilustra el culto a la *pachamama* por parte de los pastores, sería un testimonio así de un vínculo más antiguo, cuyo origen remontaría a la colonización de Tierras Altas por parte de grupos de agricultores.

En fe de lo que hemos podido observar en Siwina Sallma, y teniendo mucho cuidado de limitar nuestras observaciones a esta región, nos es necesario concluir en un sentido diferente. En la cumbre del piso *puna*, en donde la agricultura es imposible (solo se cultiva la papa hasta los 4 400 metros de altura aproximadamente), es decir en las regiones que están consagradas exclusivamente a la ganadería, la *pachamama* no puede desempeñar ningún rol directo. Apenas se la evoca ocasionalmente, y sin distinguirla realmente de los *apu*. No se le dedican ofrendas. No se la menciona en los mitos ni en los cuentos. El objeto principal del culto es el *apu*, divinidad esencialmente pastoril por cuanto acompaña al pastor en su rol de «ordenador» del rebaño, y porque lo castiga por su negligencia azotando calamidades (enfermedades, dispersión del rebaño, etc.) sobre sus animales. Y sin embargo, algunos testimonios de pastores del macizo del Ausangate podrían, en primer análisis, sembrar la duda. A veces se trata de «santa tierra», de «tierra», hasta de *tierrakuna*. En realidad, como se extrae de todos estos testimonios sin excepción, estos términos son estrictamente sinónimos de *apu* (a veces se dice, como lo hemos visto, ¡*apu* Santa Tierra!) La pluralización de «tierra» en *tierrakuna* indica por sí sola que no se puede tratar de la *pachamama* de las sociedades agrícolas, que, en tanto que principio fecundador universal, no sufre por ser pluralizada de esta manera. ¿Es decir entonces que los *apu* son entidades exclusivamente masculinas? Aquí también, los datos recogidos prueban

lo contrario. Los *apu* pueden ser tanto masculinos como femeninos. Aun cuando son con mayor frecuencia uno que otro, se encuentra en los mitos y los relatos de ceremonias chamánicas un gran número de referencias a *apu* femeninos⁴³.

En particular, la idea que los *apu* tienen hijos e hijas está muy difundida:

Este *apu* Hururu, el *waman* Hururu, tiene una hija, Francisca, y un hijo, Francisco. Así es. Las mujeres ofrecen libaciones a Francisco, y los hombres, en cuanto a ellos, se las ofrecen a Francisca: es lo que yo hago también.

Como quiero a Francisca, la plata nunca me falta. «*Apu* Hururu, *waman* Hururu, yo, estoy casado con tu hija», le digo, quiero a tu hija, entonces él me da plata⁴⁴.

El *altimisayuy* Leonardo Chullo

Así, en nuestro análisis del sistema de representaciones de los pastores de las Tierras Altas, tendremos que dejar de lado el rol de la *pachamama*.



Los *apu* son entidades de doble naturaleza: a la vez ordenadores, y dotados por esta razón de un poder que los propulsa en un mundo-otro al que los hombres tienen difícilmente acceso; y al mismo tiempo pastores y protectores, seres familiares en quienes se piensa con ternura.

Pero esta familiaridad exige de nosotros que nos interroguemos más sobre la manera con la que los *apu* participan realmente de la vida de los hombres y de los fenómenos naturales. ¿Cómo entienden los pastores de las Tierras Altas esta animación? ¿Cuál es en definitiva, esta «fuerza eficaz»⁴⁵, que anime a sostiene todas las cosas, y las conduce a realizar plenamente su naturaleza?

⁴³ Basta con remitirse a los mitos que mencionan a las hijas del Ausangate (Valderrama & Escalante, 1979: 125-129 —los mitos hablan de seis hijas del Ausangate—; Gow & Condori, 1982: 50-51). Jorge Flores Ochoa recuerda que son a menudo las hijas del Ausangate quienes están directamente encargadas de los rebaños, como además ocurre generalmente en las sociedades pastoriles, en donde las mujeres desempeñan este rol (Flores Ochoa ed., 1988: 240). En consecuencia, el hecho de que la divinidad responsable del rebaño sea una mujer no nos permite concluir, como lo hace Mariscotti, que se trate de la *pachamama*. Hemos visto que, en el mito que da cuenta del origen de las tres especies de aves que se encuentra frecuentemente en las Tierras Altas, hasta el *apu* Ausangate reviste los rasgos de una mujer (A. Merma, *k'ulli kiwi*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 25 sq.). *Pukara* designa a veces a un *apu* femenino (cf. Casaverde Rojas, 1970: 144).

⁴⁴ Traducimos *qulqikay* por «dar plata».

⁴⁵ Recordemos las palabras de Gerald Taylor: «el dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz [...]» (2000: 5).

Capítulo 2

Los seres y su sombra

1. «Cada uno de nosotros posee un *animu*»

B. C.: [...] Tenemos un alma, vivimos con nuestro *ispiritu*, que nos monta, ¿no? Si muere, entonces nuestra alma sale, sí, nosotros abandonamos [nuestro cuerpo]. Sólo existe el alma. Ella sale¹.

X. R.: [...] ¿Hablas de tu *animu* o bien de tu alma?

B. C.: Es tu *animu*. ¡Así es como se le llama, pues! Nuestro *animu*, se le llama también alma. No son dos cosas diferentes; con por un lado tu alma y por el otro tu *animu*: al contrario, algunos dicen «tu alma», y otros dicen: «nuestro *animu*».

X. R.: [...] Bien, y entonces dime, ¿cómo puede ver tu *animu*? Muchas cosas, ¿no? ¿Cómo ve? Eso no lo sé: porque no tiene ojos, tu *animu* ¿no? Entonces, ¿cómo hace, según tú?

B. C.: Nuestro *animu*, tiene todo, es normal, es así, no hay duda. Entonces, si encontramos a un hombre, lo vemos tal cual es en verdad: nuestro *animu*, tiene ojos, y todo, ¿no? ¡Pero por supuesto que tiene todo! Tiene ojos, así es, por supuesto. Nuestro *animu*, habla, hace muchas cosas. Cuando encontramos a alguien en nuestro sueño, hablamos: «buenos días, ¿cómo está?» Así es como uno se encuentra en los sueños ¿no? Entonces él tiene todo eso, seguro, [el *animu*] tiene una boca, tiene ojos.

¹ Aquí se trata, como veremos, de una de las principales causas de la enfermedad: la enfermedad del *mancharisqa*, o susto, es causada precisamente por la partida [temporal] del *animu*. La partida definitiva provoca la muerte.

X. R.: Ah sí, ¿también tiene boca?

B. C.: Pero por supuesto, ¿cómo acaso no tendría boca? Es porque tenemos un *animu* que nosotros mismos podemos hablar verdaderamente ¿entiendes? Si nouviésemos *animu*, entonces no podríamos hablar.

Solo seríamos barro, como cuando se está ebrio, solo barro. Es nuestro *animu*, él solito, quien nos hace hablar, es nuestro *animu*, y él solo, quien nos hace caminar, es nuestro *animu*, él solo, quien nos acompaña a donde debemos ir: estamos siempre con él, ¿entiendes? Es siempre nuestro *animu*. Con eso vivimos todos. Sin tu *animu*, quién sabe dónde te encontrarías, abandonado, morirías: sin *animu*, las gentes mueren ¿no? Cada uno de nosotros posee un *animu*. Eso es.

Braulio Ccarita

2. El *animu*, una esencia en acto

La «fuerza eficaz» que anima todas las cosas y las conduce a su plena realización es llamada, en la región de los Andes sur peruanos, *animu* (< esp. ánimo).

La etimología de este término es particularmente incierta. En las fuentes más antiguas (manuscritos en lengua quechua o diccionarios), se puede leer *camac*, «doble que anima», o «alma», y *camaquenc*, *çamaynin* (que debe leerse kama-q-nin, o samay-nin²), respectivamente «manantial de la fuerza vital —o fuerza— transmitida a alguien» y «fuerza vital —o fuerza— transmitida». En cuanto a *camac*, este término designa «la fuerza que anima», según Garcilaso de la Vega (Taylor, 2000: 3). Como el uso de estos términos era susceptible de introducir en el catecismo concepciones del alma heredadas de la religión andina, los misioneros prefirieron usar en sus prédicas «ánima», o «alma», para traducir la noción cristiana de alma.

No se sabe por consiguiente si el término quechua *animu* proviene de una introducción tardía, en la lengua indígena, del castellano «ánimo» (introducción de la que no se encuentra ninguna huella), o más bien de una alteración de «ánima», que, masculinizada, habría servido para recubrir un vocablo más antiguo. Lo que es indiscutible, es que «el *animu*» de los pastores de las Tierras Altas contemporáneos retoma en gran parte el sentido de *camac*, «doble que anima», que se usaba aún frecuentemente a inicios del periodo colonial.

En efecto, el *animu* es una «fuerza» que anima a cada individuo y le transmite «ser, vida, crecimiento y apoyo» (Taylor, 2000: 5)³. Cada individuo, o cada grupo

² Cf. Taylor (2000: 3). Restituimos la ortografía *çamaynin* —con cedilla— porque Taylor sugiere que *camaynin*, tal como el término aparece en la parte quechua-español del *Lexicon* de Santo Tomás es probablemente un lapsus por *çamaynin*. *Sunqu* es dado como sinónimo de *çamaynin* y de *camacnin* en el diccionario de Santo Tomás.

³ Taylor cita aquí a Garcilaso.

de individuos, posee un *animu* particular. Existe uno para cada persona, para cada animal (o, a lo sumo, para cada rebaño), cada planta (o cada semilla, o cada especie de plantas cultivadas), cada formación mineral singular (prominencias, crestas rocosas, etc.)⁴. Esta concepción es muy antigua: según Garcilaso, el *camac* anima «no solo al hombre [...] sino al conjunto de los animales y de las cosas» (Taylor, 2000: 5). Así, «cada objeto existente corresponde a una fuerza primordial, un “doble”, que lo anima» (Taylor, 2000: 5).

Esto es incompatible por lo demás con la idea de que el *animu* de cada individuo pueda poseer varias «fuentes» distintas, que proporcionaría un principio de clasificación de diferentes sub-tipos de *animu*: el *animu* en tanto que proveniente de un *kamaq*, de una fuerza animadora superior y universal (el *apu* Ausangate, por ejemplo); el *animu* heredado del ancestro común, que retiene, en su tumba, una parte de esta fuerza de animación; el *animu* individual finalmente, que determina las características singulares de cada «ser» animado:

«Los relatos de Huarochirí muestran, entre otros, que alguien o algo (según los criterios occidentales) pueden ser animados de varias fuentes y en varios grados. En consecuencia es posible que un hombre beneficie, en tanto que miembro de un grupo específico, del *kamay* colectivo que emana de un ancestro ilustre y, posea al mismo tiempo, en tanto que individuo, un *kamaq* personal [...]» (Taylor, 2000: 29).

Todos estos *animu* contribuyen en la definición del ser y en su realización, y se encuentran finalmente confundidos en un *animu* único.

El *animu* es directamente responsable del crecimiento y de la realización del objeto al cual está unido: pero no puede ser prestado ni cedido. Si el *animu* deja a su «doble» material, o pierde su «fuerza» de animación, este último periclitase y, al término de su degenerescencia, muere, o «desaparece».

X. R.: Veamos, dime, ¿qué es esta historia de *animu* que permanece atrás, cuando cruzas un abra?

L. W.: [...] los habitantes de Phinaya, Sallma, Misma, emprenden a menudo largos viajes, para [trocar sus productos contra] alimento. Traen *ch'uñu*, maíz, trigo, todo eso. Entonces, a su regreso, [atraviesan el abra del] poderoso Ausangate, el cerro vivo: y el alimento [que traen] posee un *animu*.

⁴ Los pobladores tienen la creencia de que «no solamente los seres humanos, sino también los animales, los objetos inanimados y aún los fenómenos de la naturaleza actúan mediante espíritus que les prestan volición y propósito» (Casaverde Rojas, 1970: 166; cita a Melville Herkovits, *El hombre y sus obras*, México: Fondo de Cultura Económica, 1964: 338). Nuestras propias entrevistas confirman ampliamente esta interpretación (ver segunda parte).

Para que el Ausangate no retire este *animu*, se sellan los costales de alimento, transportados a lomo de llama, con una arcilla —*taku*—, que impide al *animu* escaparse.

Es que a veces hay avalanchas: «carraaqqq», hace la avalancha, y eso retiene al *animu*. En este caso, el *animu* es retenido con el Ausangate. Entonces, si el *animu* del alimento que traen se queda atrás, una vez aquí, los alimentos son consumidos en un instante, no duran, en un momento ya no queda más.

Al contrario, si los traes con su *animu*, entonces se acumulan, es bueno, duran mucho tiempo. [...] [De otra manera, los productos no duran] una vez que los has traído hasta aquí, es como si no hubieras traído más que la apariencia —*ñawi qhawayuna*—, pero los alimentos no duran mucho tiempo. En un instante, ya no hay más, ¿entiendes?

Pero si por el contrario los traes con su *animu*, entonces los alimentos duran, hay suficiente para toda tu familia, para alimentarse todo un año, e incluso más, como para regresar al año siguiente.

X. R.: Quieres decir que los alimentos no duran, ¿es decir que se pudren?

L. W.: No, solo queda la apariencia. Nada más que la apariencia. En otras palabras, cuando se mira, se creería que hay mucho, pero te comes todo eso en un instante: ya no hay más, se acabó. En un instante, a toda velocidad.

Pero por el contrario, si los alimentos tienen su *animu*, entonces duran mucho tiempo. Así es: se come, pero sigue quedando.

Lucho Waywa

El *animu* desaparece entonces a su vez. Y esa es la segunda característica esencial. En efecto, no se puede hablar de *animu* de los muertos: «Mientras el alma tendrá una existencia ilimitada en el más allá, el *animu* concluye con la vida de su propietario» (Núñez del Prado Béjar, 1970: 108)⁵.

El *animu* no es concebible sino mientras goza de una existencia sensible. El *animu* se desvela a través del devenir físico: al animar pasa a ser efectivo. Dicho de otra manera, el *animu* sólo existe en la medida en que produce una animación real: no *es*, si no se manifiesta desde el punto de vista sensible, es decir si no es perceptible. Esta característica concierne en primer lugar a su «cuerpo», el doble al cual se encuentra unido la mayoría de las veces. Así, el deterioro de este «soporte material»⁶ va acompañado, en mayor o menor plazo, del deterioro de su principio espiritual. Una ilustración de este paralelismo nos la brinda la representación que los pastores de las Tierras Altas se hacen del mundo de los

⁵ Nuestros propios datos confirman ampliamente esta afirmación.

⁶ No se trata verdaderamente de un «soporte», sobre el cual el *animu* vendría a injertarse. La apariencia sensible es el *animu*, tal como lo percibimos. Ver nota 15 de este capítulo.

muertos. Dedicaremos después un capítulo a este tema, pero basta aquí con recordar que más allá de ciertas circunstancias particulares, y de algún plazo que está ritualmente delimitado, no hay comunicación posible con los muertos. No se les reconoce un *animu*: son íntegramente almas, término polisémico, impregnado de catecismo, y por esta razón particularmente difícil de traducir, pero que implica sin duda alguna una «separación» radical del mundo de los seres vivos y, más generalmente, «animados».

No vayamos a creer sin embargo que la noción de *animu* exige, para ser pensada, estar asociada a una corporeidad. La «animación» de la cual el *animu* es portador puede manifestarse de diversas maneras, lo esencial radica en que llegue a ser efectiva, es decir que se actualice sobre el plano de la experiencia sensible. Así, el *animu* es una «fuerza» capaz de desvelarse independientemente del doble al que está habitualmente unida. El objeto animado no es la única manifestación posible del *animu* al cual está antológicamente ligado. La posibilidad de esta «separación temporal» es otra característica fundamental del *animu*. Ésta determina en gran parte, como se verá, la teoría indígena de la enfermedad y la clasificación nosológica.

Pero también, ésta tiene una influencia considerable sobre la práctica chamánica: porque los *animu* pueden presentarse a la mesa —*misa*— del chamán, bajo forma de vientos —*wayra*—. En el contexto ritual, *animu*, *wayra* e *ispiritu* (otro término tomado del castellano) son sinónimos. Los *wayra*, que se introducen por el techo o la ventana del chamán que se quedó abierta, llevan voces, manifestaciones sensibles de un *animu* separado de su corporeidad. Desprovistos de cuerpo, los *wayra* no por ello dejan de ser pruebas tangibles del *animu*, que permanece ligado a un devenir sensible: el *animu* es siempre «animante» y está estrechamente asociado, por el pensamiento, a su doble material.

X. R.: ¿Pero cómo pueden [los *apu*] transformarse? ¿Es porque son *ispiritu*? Entonces, en este caso podrían transformarse en cualquier cosa, no son como personas, como nosotros, ¿no?

S. C.: Lo que comprendo es que [los *apu*] llegan [a la sesión chamánica] transformados en *wayra*⁷, ¿entiendes? Más bien, después de haberse metamorfoseado primero en *wayra*, entran, así solamente. Llegan junto con el *wayra*.

X. R.: Sí, pero este *wayra* no tiene boca, ni voz, entonces ¿cómo podría hablar, este *wayra*?

S. C.: Los *apu* llegan con él, y entonces, hablan, de todas maneras, ¿entiendes? ¡Por supuesto! Para cada *apu* hay un [*wayra*], son como nosotros, como personas, ¿entiendes? Es por eso.

Samuel Chuquichampi

⁷ *Wayra* tiene aquí el doble sentido, que parece subrayar una ambigüedad, de «entidad del mundo-otro», y de «viento».

3. El *wayra* «carga» la voz del *apu*

X. R.: ¿Pero cómo llega [el *apu*]? ¿Cómo, bajo la forma de una persona? ¿O bien de un animal?

A. M.: Más bien, su voz, su voz se deja oír, al cabo de dos minutos más o menos, así, se deja oír. Sí, la voz solamente: eso no se ve ¡no! Solamente su voz. «Bueno, ahí está, te lo he hecho llegar —*chayarikachimuni*—», dice el cerro.

X. R.: Entonces, ¿no hay nadie, sólo viene su voz, con el viento, desde los cerros, del exterior de la habitación?

A. M.: Sí. Son *ispiritu*, pues, nadie puede verlos, ¿no es cierto? ¿Cómo? Así como tú no puedes ver al *wayra*, igual. *Ispiritu*.

82

Andrés Merma

El pensamiento indígena no reserva la noción de *animu* a los objetos de la naturaleza denominada «animada», es decir orgánica. La dualidad alma/*animu* no recubre una dualidad inorgánico/orgánico. Por el contrario, aquello que es manifiesto en el ritual chamánico, es que los principales interlocutores del chamán (los *apu*, cierto tipo de muertos que se llaman *machu*, o *machula*, y de los cuales no quedan sino las osamentas) pertenecen al campo de lo que llamaríamos «la naturaleza inanimada». Estas entidades del mundo-otro toman la apariencia de un *wayra* para ponerse en relación con el chamán. Poseen un *animu*, y es él quien está, propiamente hablando, *presente* en el transcurso de un rito.

Resumiendo, diremos que el *animu* no es otra cosa sino la fuerza de realización contenida en cada ser y ontológicamente ligada a su propia naturaleza. Este *animu* no existe sino en la medida en la que su doble existe también: al cabo de un largo proceso, la muerte⁸ los disuelve a ambos. Pero puede separarse de él temporalmente y manifestarse solo. Participa en las sesiones chamánicas. Perteneció al mundo-otro. Así, es imposible, creemos nosotros, traducir *animu* por fuerza vital, o incluso por «alma-fuerza vital», como se ha hecho tan a menudo⁹. El *animu* no es una «fuerza vital», principio general, que se aplicaría a todos indiferentemente. Como lo hemos señalado, cada individuo, o grupo de individuos (rebaño de animales domésticos, semilla de tal o cual campo, especie animal o vegetal), posee un *animu* diferenciado. Además, el *animu* no está reservado a los organismos vivos, para quienes la noción de «fuerza vital» puede tener sentido: los cerros tienen un *animu*, los manantiales y los ríos tienen uno, las osamentas de los *machula* también.

⁸ En el caso de cosas inorgánicas, se puede pensar que la «dislocación» conduce a la desaparición del *animu* que mantenía unido su objeto. Pero tales casos, improbables y sin verdadera relación con la vida cotidiana, no son evocados nunca.

⁹ Cf. por ejemplo, Flores Ochoa (1977: 218) (traducción de *enqa* «el principio generador y vital», noción muy cercana de aquella de *animu*). Cf. también la traducción de David & Rosalind Gow: «se dice que los *inqaychu*

Preferimos traducir el término de *animu* por «esencia en acto»: porque el *animu* no existe, como se ha visto, sino en la medida en que la «fuerza de realización» que contiene, y que corresponde a la naturaleza propia (o esencia) de su doble material, se actualiza¹⁰.

4. Una sombra en el atardecer

¿Cómo se representan al *animu* los pastores de las Tierras Altas? En primer lugar, desde luego, como un doble. El *animu* de un hombre posee ojos, boca. Lo acompaña, lo guía en todo lugar. Propiamente hablando, quien percibe y actúa, es él. Recordemos las palabras de Braulio:

Nuestro *animu*, tiene todo, es normal, es así, no hay duda. Entonces, si encontramos a un hombre, lo vemos tal cual es en verdad; nuestro *animu* tiene ojos, y todo, ¿no es cierto? [...]

Pero por supuesto, ¿cómo se te ocurre que no tenga boca? Es porque tenemos un *animu* que nosotros mismos podemos hablar verdaderamente, ¿entiendes? Si nouviésemos *animu*, entonces no podríamos hablar.

Esta característica tan esencial merece que nos detengamos en ella un instante. En el seno del complejo formado por el cuerpo y su doble espiritual, el *animu*, el pensamiento asigna a este último la facultad de percibir y de actuar. La percepción es concebida como el reflejo, en la conciencia, de las determinaciones del *animu*, «forma» que deviene efectiva. En otras palabras, las alteraciones del *animu*, sus sucesivas actualizaciones, la manera en que su forma es constantemente modificada son, en suma, las que producen en la conciencia la percepción. Del mismo modo, si el cuerpo es arrastrado hacia un actuar, no es sino por la fuerza de actualización de su fuerza motora, difundida en todos sus miembros. Se puede concluir de ello que nos encontramos en presencia de una suerte de idealismo, puesto que la sensación de realidad resulta de las transformaciones sucesivas de un principio espiritual, semejante a una entelequia¹¹ que «deviene» a través de sus actualizaciones, y que puede interactuar con formas homólogas (los otros *animu*), en virtud de un orden superior, animado por los *apu*¹².

en forma de alpaca poseen el *animu* o fuerza vital del rebaño» (1975: 147, cf. también 1974: 67). La traducción «alma-fuerza vital» ha sido propuesta por Valérie Robin (Robin, 2002: 33).

¹⁰ Nos parece sugerente indicar que esta «esencia en acto» se acerca en parte a aquello que Aristóteles denominaba el *eidos*, «la forma», principio espiritual de cada «ente» natural, que lo determina en su devenir, y se traduce a menudo por «alma». La unión del *eidos* y de su envoltura física es lo que Aristóteles llama *ousia*, la sustancia. Para Aristóteles, la *ousia* es antológicamente autónoma. Pero no hay ningún rastro de semejante autonomía en el pensamiento de los pastores de las Tierras Altas: los seres de la naturaleza y su *animu* están ligados en última instancia al «animador» superior, el *apu*, quien reparte a cada uno su «fuerza de animación». Cf. Aristóteles (1993: 16).

¹¹ En el sentido de «la forma que determina la actualización de una potencia» (Lalande, 2002: 286).

¹² Así es como los habitantes de Kuyo Grande se representaban al *animu* a comienzos de los años 1970: «el ánimo es un espíritu invisible a los sentidos, de unos treinta centímetros de estatura, de forma y características

Este *animu*, también llamado *ispiritu*, «monta» a su doble: «Tenemos un alma, vivimos con nuestro *ispiritu*, que nos monta, ¿no?».

84

A veces se lo representa mediante un maniquí, o una muñeca en miniatura, que se lleva consigo. Un mito bastante difundido en todos los Andes relata las aventuras de un niño-oso, fruto de los amores contra natura de un oso y una pastora¹³. El niño-oso hereda de su padre una fuerza extraordinaria. Sale airoso de todos los peligros, hasta aquel combate peligroso con un muerto-vivo (*kukuchi*), en el que, agotado después de horas de lucha, le encomienda a su muñeca que lo remplace. Al final, victorioso pero privado de toda fuerza, reintegra la sociedad de los hombres, de la cual su ascendente bestial lo había mantenido excluido por un tiempo. Esta muñeca, que contiene el *animu* del oso, es parte también del traje de los *ukuku*, los danzantes ceremoniales de la fiesta de Quyllurit'i, y se dice que representa a su *animu*. Por último, veremos que el rol de la muñeca-simulacro es totalmente central en el tratamiento de la enfermedad del *mancharisqa*, cuya causa radica en la súbita partida del *animu*.

El *animu* es también percibido como un «soplo». Ya se ha dicho que en el transcurso de ciertos ritos chamánicos, los *animu* responden al llamado del chamán y se introducen en la habitación en donde él se encuentra bajo la apariencia de vientos —*wayra*—. Pero también, el *animu* se incorpora a su doble corporal como «soplo», o *samay*.

La asociación entre el «alma» y el soplo remonta verosímilmente al periodo colonial. En efecto, según Gerald Taylor, en el pensamiento religioso antiguo, la acción de animar *kama-y*, se realizaba a través de una insuflación: *samay*, soplar, insuflar (cf. Taylor, 1980: 61-62). Si la raíz *kama-* ha casi enteramente desaparecido (subsiste, hemos visto, bajo la forma derivada *kama-chiy*: dar una orden, establecer un orden¹⁴), el verbo *samay* ha conservado, en parte, su sentido religioso original. Así, la «insuflación» es el acto por el cual el *apu* ordena, es decir transmite a toda cosa su «fuerza de realización» propia¹⁵.

proporcionales al cuerpo. Este ánimo puede abandonar el cuerpo [...] para quedarse vagando en el lugar donde la persona sufre generalmente al tropezar y caer» (Casaverde Rojas, 1970: 197).

¹³ Se podrá leer una versión de este mito en Robin (1997: 369-420). Efraín Morote Best ha efectuado un estudio comparativo de este tema en los Andes del Perú y de Bolivia (Morote Best, 1988: 179-239). Nosotros hemos recopilado igualmente algunas versiones interesantes de este tema (por ejemplo, Lucho Waywa, *ukuku*, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 120 sq.).

¹⁴ Se podría además traducir *kama-chiy* por: «delegar a alguien o a algo (que traduce el verbalizador causativo – chi-) el poder de animar». Es lo que sugiere Taylor: «si consideramos que *kama-* representa el acto de organizar, de ordenar (poner en orden), de transmitir a otro la capacidad de realizarse, se podría interpretar *camachi-* como la atribución a otro de una parte de esta función; no es sólo “mandar”, sino “utilizar como intermediario” > “autorizar”» (Taylor, 2000: 8).

¹⁵ Ver capítulo 7.

Atención sin embargo a no prestar a *samay*, en este contexto ritual, un sentido literal. Porque *samay* se emplea también en la vida cotidiana y significa, además de «soplar-respirar»¹⁶, «descansar», es decir, «retomar su soplo». Sin embargo, *samay*, tomado en el sentido de «insuflar el *animu*», no nos remite a una acción concreta, materializada por un soplo. Lo que se busca expresar, diciendo que el *animu* está «insuflado» —*samasqa*—, es más bien la idea de transmisión de movimiento, que está bien ilustrada por el «soplo».

Finalmente, el *animu* es también una «sombra». Y, entre el conjunto de las cualidades que se le presta, es aquella que retendremos con más agrado. Porque la sombra evoca, mejor que todas las imágenes que hemos mencionado, esta idea de un «doble», que no es sin embargo idéntico al objeto que anima, y del cual diríamos más bien que no retiene sino una parte; al igual que la sombra llevada por un cuerpo solo guarda su silueta. La sombra es a la vez material e inmaterial. Traduce, en el plano de los fenómenos sensibles, una ambigüedad más fundamental, la del *animu*, a la vez principio espiritual del fenómeno, y condición misma de su existencia material.

Así, el *animu* es una sombra, proyectada al atardecer por los objetos. Valérie Robin ha recogido, en la región de Chumbivilcas, testimonios sobre esta sombra (2002: 27-29)¹⁷. Palmira La Riva, en un estudio reciente, establece que el *animu*, descrito como una «sombra», es representado a menudo, en la región de Paruro, como un halo que rodearía al cuerpo (La Riva, 2004: 78).

Por último, el quechua de los Andes centrales peruanos (departamento de Ancash), establece una comparación directa entre la «sombra», el *animu* y el espíritu maléfico (*supay*). El diccionario de Parker & Chávez (1976: 8) menciona así «hupani: sombra de una persona o de un animal, al atardecer», y «*hupay*: alma, espíritu»¹⁸. Esta acepción parece remitir a una muy antigua tradición¹⁹. Regresaremos sobre esta comparación, que está en relación con la teoría de la enfermedad y algunos tabúes.

¹⁶ Existe por lo demás un verbo más concreto para soplar, que es *phukuy*, y que se emplea en el contexto ritual cuando se dice *k'intuta phukuspa*, al soplar sobre los *k'intu* (pequeños ramilletes de hojas de coca que se sostienen en dirección del *apu* y sobre los cuales se sopla).

¹⁷ Se menciona incluso, en esta región, la existencia de dos sombras que aparecen al atardecer (por el efecto conjugado de la luz que emana de la casa y de la luz que proyecta la luna): estas sombras serían pues la materialización de dos *animu* distintos: uno que se dirige inmediatamente hacia Dios después de la muerte (una noción más cercana al «alma» cristiana) y otro que requiere de ser ritualmente expulsado del mundo de los vivos (el *animu*, en vía de transformarse en *musuq alma*). Pero, como Valérie Robin lo indica ella misma (p. 32), no se encuentra rastros de esta dualidad en los ritos funerarios.

¹⁸ Estoy en deuda con Jan Szemiński por haber llamado mi atención sobre esta particularidad del quechua de los Andes centrales peruanos.

¹⁹ Cf. sobre este punto el estudio de Gerald Taylor. La comparación entre *supay*, *animu* y «sombra» no deja duda.

X. R.: Braulio, estoy confundido, ¿por qué se dice que el *animu* de los hombres, «es como una sombra» [...] ¿Es cierto o no? ¿Por qué se dice eso: «tu *animu*, es como una sombra»?

B. C.: Claro, tu *animu*, es seguramente como una sombra, ¿no es verdad? Es exactamente como una sombra. Nuestro *animu*, existe: se pasea, hace cosas. Es igual. Es así, sin duda. Claro, todos tenemos una sombra. Tu sombra está justo a tu alrededor, sobre tus bordes ¿no?²⁰

Braulio Ccarita

5. *Animu* y alma

86 Nuestra comprensión de la naturaleza del *animu* se hace más difícil por el hecho de que se le sustituye a menudo la palabra «alma», cuyo significado es a la vez más amplio, y diferente.

En su sentido menos ambiguo, el alma designa al cuerpo del muerto. No es pues un término abstracto, muy por el contrario. A las personas en duelo se les dice «poseer un alma» —«alma-*yuq*—, es decir que tienen un muerto que llorar. También se dice de las personas recientemente fallecidas que son «*musuq* alma»: «almas nuevas». Veremos que al cabo de un largo recorrido ritual, los muertos son «expulsados» del mundo de los vivos. Después de la expulsión, cesan de ser «*musuq* alma».

Las dificultades surgen cuando se emplea la palabra «alma» para designar, ya no un objeto, sino un principio abstracto de «alma». Esta «alma» ¿es diferente del *animu*? ¿Los hombres tendrían entonces dos tipos de «almas», que se designarían con los términos «alma» y *animu*?

En primer análisis estaríamos tentados de creerlo. En efecto, de algunos testimonios se extrae que el «alma» es un principio espiritual de una naturaleza particular: no puede desprenderse del cuerpo sino en el momento de la muerte definitiva (mientras que el *animu*, hemos visto, puede separarse momentáneamente de su doble material); se dirige directamente ante el Padre, después de la muerte. En esta acepción, «alma» es una noción importada del catecismo, definida por oposición a *animu*, y a las representaciones tradicionales de la muerte. Las almas cristianas se dirigen al paraíso ante Dios: no permanecen sobre la tierra vagando, esperando ser enviadas definitivamente a un «mundo de los muertos» concebido diferentemente, y que no puede ser, para los misioneros católicos, sino la morada de Satán. Por esta razón, además, la noción de *supay*, que designaba sin duda a los

²⁰ El texto quechua dice: «*Claro llapanchispa kashan, cantopi kashan riki, llanthuyki*». Podemos entender *cantopi*, lit. «sobre tus bordes», como una indicación de un «halo», semejante al descrito por los informantes de Palmira La Riva. O bien, como una sombra, proyectada por el cuerpo, y que le es colindante, sobre «el borde». La traducción es aquí incierta.

muertos en la época precolombina, ha acabado tomando el sentido de «demonio»; ante los ojos de la Iglesia, los muertos paganos solo podrían ser demoníacos²¹. Así, el alma y su destino en el más allá premunen contra una concepción del *animu* diferente.

Esta batalla semántica no se detiene allí, y el proselitismo de las iglesias protestantes evangélicas parece hacer mucho para imponer actualmente la noción de «alma» como principio espiritual único. Se emplea entonces «alma» de preferencia a *animu*, cual sea el contexto enunciativo. Pero en este caso, el sentido de «alma» tiende a recubrir muy exactamente el de *animu*: el alma cristiana retoma todos los atributos del *animu* indígena. En particular, ésta se presenta a las sesiones chamánicas y conversa con los participantes. Desde ese momento, los dos términos pasan a ser intercambiables:

Nuestro *animu*, se le llama también alma. No son dos cosas diferentes; con por un lado tu alma y por el otro tu *animu*: al contrario, algunos dicen «tu alma», y otros dicen «nuestro *animu*».

Por otro lado, es conveniente decir desde ahora que estas distinciones no estorban la lógica del ritual propiamente dicho. Como veremos, los rituales funerarios son una caracterización objetiva de la noción de *animu* y de sus implicaciones²². El *animu* se desprende progresivamente de su soporte material, y, al hacerlo, se disuelve en una entidad cada vez menos definida, que terminará siendo expulsada, para significar su desaparición.

En realidad, parece que a veces ocurriera una recomposición del valor semántico de la noción de «alma», que termina por designar a los muertos (a la vez cadáveres y «almas», expulsadas hacia un paraíso inaccesible), y a las que el chamán no puede invocar:

C. M.: Nadie puede hablar con las almas de los muertos. [...]

X. R.: Entonces, en este caso, ¿qué haces para traer al alma, para que el alma regrese, por ejemplo en caso de *mancharisqa*?²³

C. M.: [...] Solamente llamamos al *animu*. No hablamos con el alma en sí, solo llamamos al *animu*. Simplemente llamamos al *animu*. Tú no podrías hablarle al alma misma. Simplemente al *animu*.

X. R.: ¿El *animu* y el alma son en dos cosas diferentes? [...] ¿Qué diferencia hay entre el *animu* y el alma? [...]

²¹ Cf. sobre este punto Taylor (2000; artículo «supay»).

²² «En el transcurso de las operaciones rituales y de los comentarios que se formulan en ellas, no hay nada que permita percibir la existencia de [...] dos almas [...]. El ser humano aparece allí constituido de un principio material —el cuerpo— y de un principio espiritual unificado» (Robin, 2002: 32).

²³ *Mancharisqa*: lit. «asustado». Susto que puede provocar la «pérdida» del *animu*, a quien hay entonces que «llamar».

Su mujer: Cuando estás asustado, dices: «mi *animu* se quedó atrás», eso es lo que dices ¿no? Eso es lo que [el *altumisayuq*] llama. En nuestra muerte, en cambio, no se puede hablar con nuestra alma.

El *altumisayuq* Cerapio Mamani

88

No nos dejemos engañar, por tanto, por la palabra «alma»: en efecto, ya sea «alma» y *animu* son intercambiables, sin que esta posibilidad de sustitución afecte las cualidades propias del *animu* en tanto que «fuerza de animación» o «esencia en acto» (dicho de otra manera, es conveniente entender *animu* cuando el interlocutor prefiere emplear «alma»). Ya sea «alma», por el contrario, es un término reservado a los muertos, y en este caso, manifiesta más bien la naturaleza propia del *animu*, que es de no sobrevivir a la muerte, o a la desaparición, de su doble material²⁴.

6. El *animu*, un soplo

Nos queda por describir la manera como el *animu* puede ser un «soplo», o un «viento». Nos basaremos aquí sobre la manera como los pastores interpretan la eficacia de los ritos de ofrendas, que son frecuentes en las Tierras Altas.

En efecto, se realizan con frecuencia ofrendas a los *apu* y a las diversas entidades del mundo-otro. Las describiremos en detalle después. Basta con indicar aquí que estas ofrendas consisten la mayor parte de las veces —pero no siempre— en alimentos comestibles. Estos alimentos son, ya sea quemados, ya sea consumidos en el lugar por los fieles que entierran en el suelo los relieves de la comida, en particular los huesos de las carnes. La pregunta que se plantea es pues de saber de qué manera las entidades del mundo-otro consumen el alimento que les es ofrecido.

Esta pregunta ha sido planteada a menudo, y se le ha dado invariablemente la misma respuesta. Lo que los *apu*, *qhagya* y otras entidades del mundo-otro reciben —*chaskiy*— efectivamente, es el *sami* (< *samay*) (cf. Allen, 2002), o el *q'apay* (término empleado con mayor agrado en el macizo del Ausangate), incluso el *animu*: el olor, el aroma, la «esencia en acto» de los alimentos. Solo queda, una vez hecha la ofrenda, la envoltura física de las cosas, condenada a una pronta desaparición.

Para convencernos de ello, basta con evocar la ofrenda de estiércol de vicuña (¡que no entra, por cierto, en la categoría de los alimentos comestibles!) que se realiza en honor de los *apu*, cuando se acerca la tormenta. La ofrenda debe alejar el granizo,

²⁴ Nuevamente, remitimos a las observaciones de Juan Víctor Núñez del Prado Béjar (1970: 108).

que es tan dañino en las regiones de ganadería porque recubre las papas que se han cosechado más abajo, y que se extienden en el suelo, para hacerlas congelar y transformarlas en *ch'uñu*. Es absolutamente necesario preservar el *ch'uñu* de la humedad, porque de otra manera se echa a perder:

X. R.: ¿Pero cómo explican [los pastores] ellos los efectos del humo de estiércol? ¿Por qué razón esta costumbre es eficaz contra el granizo?

A. C.: Es que dicen que [el granizo] viene porque los *apu* están furiosos: los *apu*, son ellos los que avanzan dando grandes latigazos. Avanzan dando latigazos, y pensando que los hemos olvidado, que los hombres ya no piensan en ellos, porque antes, no se olvidaba nunca a los *apu* [...].

X. R.: Dicho de otra manera, ¿es para darles gusto, es para dar gusto a los *apu*, este humo les agrada?

A. C.: Parecería que es más o menos así: cuando huelen este olor, su cólera se apacigua, se alegran. Los *apu* tiene la sensación que, por lo menos, se piensa en ellos.

X. R.: ¿Esto quiere decir entonces que este olor es del gusto de los *apu*? ¿Pero por qué? ¿Sería porque se trata de estiércol de vicuña? Se dice que la vicuña es un animal doméstico de los *apu* [...] ¿Es por eso que esto a los *apu* les gusta este olor?

A. C.: Más o menos es eso. Pero también hay otra razón para esta costumbre, para esta «puesta en humo». ¿Por qué los *apu* reciben —*chaskiy*— este humo? Por el hecho de que no tienen boca, no tienen boca. Simplemente huelen los olores —*asnay*— ¿entiendes? Entonces, es así que, a veces, se añade a las brasas —*q'apachisqa*— incienso, por ejemplo, para que esto los enternezca, ¿entiendes?

Andrés Choqueluque

El *q'apay*, el *animu* del estiércol (que está asociado, por metonimia, con la vicuña, llama o alpaca del *apu*) es quien es consumido por el cerro. En el caso presente, este *q'apay* le es favorable. Es así como, satisfecho de la ofrenda que le es hecha, el *apu* deviene benévolo: ordena alejarse al granizo. Hemos visto que al contrario, el humo de los cigarrillos, desagradable para los *apu*, aleja a aquellos que son mal intencionados, y, de manera general, a todos los espíritus que han devenido «*supay*», malévolos.

De esta manera también es preciso comprender el verbo *sami-ncha-y*, compuesto de la raíz *sami*, a la que se le agrega el verbalizador factitivo —*ncha*— (Cusihuamán, 1976: 194), y que se podría traducir por «hacer *sami*», «poner *sami* en» o, puesto que se trata de una ofrenda, «extender un *sami*». En los diccionarios, el verbo *saminchay* es traducido a menudo por «bendecir, glorificar». Esta glorificación se obtiene precisamente «ofreciendo» *sami*.

Se sopla a menudo sobre estas ofrendas: pero entonces, se habla de «soplar» en el sentido más literal (*phukuy*, y no *samay*). Es cierto que a esta «insuflación» real se le asocia con frecuencia una acción mental, mediante la cual se dirige al *apu* pensamientos, contenidos ellos también en un *animu*. *Phukuy* pasa a ser entonces sinónimo de *samay* o *saminchay*, signo de que lo que hace la ofrenda no es tanto el acto de soplar, sino más bien el don de un *sami*, que debe ser consumido, en sí, por la divinidad, y al cual van unidos rezos.

90

El *animu* es una noción central para quien quiera comprender los ritos y las representaciones de los pastores de las Tierras Altas. «Fuerza de animación», es el principio último de explicación del devenir físico. Está unido a un objeto singular, al que conduce hacia su realización: es la «esencia», constantemente actualizada, de este objeto: «doble», «soplo» y «sombra» a la vez, acompaña a su soporte material en todas las circunstancias de su «vida». Pero también puede desprenderse de él temporalmente, y manifestarse a través de un viento —*wayra*—: en este caso, habla, y se lo reconoce por su voz y por sus palabras. Puede ser consumido ritualmente por las entidades del mundo-otro. No sobrevive a la desaparición de su «doble». Esta «muerte» del *animu* está simbólicamente marcada, en el caso de un muerto humano, por una expulsión ritual.

Las aplicaciones de la noción de *animu* son muy numerosas, como se verá más adelante. Ésta permite comprender la lógica del actuar en el ritual chamánico, pero también la manera como los pastores de las Tierras Altas aprehenden la muerte, el nacimiento, y más generalmente el crecimiento y la realización de toda cosa. Esta noción desempeña un rol muy central en la teoría indígena del sueño, que es lo que vamos a examinar ahora.

Capítulo 3

¿Cómo se sueña?

91

1. El viaje extracorporal del *animu*

L. C.: Digamos que nuestro *animu*, de veras, se desplaza, es así como soñamos, quién sabe adonde va [...]. Nuestro *animu* se desplaza, va por todas partes, entonces soñamos, eso es lo que es el *animu*.

X. R.: Entonces, en el transcurso de nuestros sueños, en ese momento, ¿nuestro *animu* deja nuestro cuerpo?

L. C.: Sí, deja nuestro cuerpo, él lo deja.

X. R.: Veamos, cuéntame, ¿Adónde va? Dame un ejemplo ¿no? ¿Adónde puede ir este *animu*?

L. C.: Y bien, nuestro *animu*, digamos que a veces viajamos, estamos yendo a alguna parte, [...] pongamos por ejemplo que yo tenga que hacer inmediatamente un viaje lejano, entonces siempre mi *animu* está ya en camino, me precede, ya está, se me ha adelantado, mi *animu* ha tomado la delantera, entonces sueño con estas cosas, a veces son frases que escucho, así.

A veces, entiendes, la víspera de partir de viaje, me pregunto: «¿voy a hacer un buen viaje mañana o no?», a veces te duermes pensando en eso y entonces en tu sueño sueñas, si algo sube, entonces es bueno, si algo baja, entonces es malo, «no voy a emprender todavía este viaje, no me siento bien».

O bien aún, ahí en los sueños, pues, así es, nuestro *animu* nos da sus instrucciones, es como si tú reflexionaras intensamente en tu sueño, así es, él te hace eso, nuestro *animu* [...].

El *altumisayug* Leonardo Chullo

Como muchas sociedades tradicionales, los pastores del macizo del Ausangate conciben en parte el sueño como un viaje extra-corporal del *animu*. Esta concepción parecía tener curso ya en la época pre-colonial, si damos crédito a las crónicas¹. Ella no ha desaparecido:

«el ánimo o ánima sale de noche, cuando estamos dormidos, a recorrer el mundo. Para ello, escapa por la boca; al escaparse el ánima, tenemos sueños» (Cáceres Olazo, 1970: 26).

92

El *animu*, principio muy móvil como hemos visto, puede dejar su envoltura corporal en la noche. No cesa de ser sin embargo «el que percibe», y «el que actúa». Los sueños son pues muy reales, puesto que el *animu*, en el transcurso de sus peregrinaciones nocturnas, es testigo de un mundo real, en donde se desplazan también otros *animu*, con quienes puede encontrarse.

No es raro encontrarse con seres queridos, que no se ha visto por mucho tiempo: se saludan, se piden noticias. Pero también, se puede uno encontrar con muertos: los muertos, se ha dicho, pierden progresivamente su *animu*. Pero este proceso puede ser muy largo. Más allá del umbral de la muerte, el *animu* conserva una «fuerza» residual. Así, si bien los muertos no vendrían ya a perturbar a los vivos en el día, pueden aún manifestarse, aunque de manera más excepcional, en el transcurso de los sueños.

X. R. [...] ¿Podemos encontrar, en sueños, a los *ispiritu*?

B. C.: Claro que se puede. Se sueña, se sueña, y de repente, hay un muerto que está ahí, vivo —*wañuqpas kawsarimushan*—, entonces uno se escapa, uno está asustado. Se puede [encontrar *ispiritu*]², es seguro. ¿Cómo no se podría?

Sí. A veces, algunos [muertos] hacen: «ajá, ajá», y se levantan, es posible, se acercan, pero [tú sabes] que ya están muertos, entonces te dicen: ¡«huye»! y tú huyes, puedes hacer cualquier cosa. Se encuentra siempre *kukuchi*, ¿entiendes? ¿Cómo creer que no se podría encontrarlos?

¹ En particular la de Garcilaso, quien nos dice: «[creían] que el alma salía del cuerpo, mientras se dormía, porque decían que ella no podía dormir, y lo que veía por el mundo eran las cosas que decimos haber soñado» (*Comentarios Reales de los Incas*, primera parte, Cuzco: Universidad Nacional San Antonio Abad, 1960 [1609]: 58, citado por Cáceres Olazo, 1970: 26).

² Observar la equivalencia entre *ispiritu* y *wañuq* [muerto]. Los muertos pueden también ser *ispiritu*. Hay pues una ambigüedad del estatuto del muerto: a la vez «alma», por definición incommunicable, a la que se dice «adiós» en el transcurso de la ceremonia del *kacharpariy*, y *ispiritu-animu*, con quien se puede todavía entrar en contacto durante los sueños.

Es nuestro *ispiritu* que encuentra [a todos esos otros *ispiritu*] en nuestros sueños, ¿entiendes? Es nuestro *ispiritu* el que hace esos encuentros. Hace esos encuentros durante nuestros sueños.

X. R.: Pero entonces, si tú estás muerto, ¿podrías encontrarlos [estos otros *ispiritu*], simplemente en tanto que *animu*? ¿Podrías encontrarlos, no?

B. C.: Es nuestro *animu* solamente [que hace estos encuentros]. Pongamos que por ejemplo yo muero ahora. Entonces, en tus sueños, tú mismo, estarías enterrándome, a mí, el muerto ¿no? Entonces, veamos, una noche tú te pondrías a soñar, y yo me levantaría, yo. «Pero éste estaba muerto, no, oh, ¿qué va a hacerme, me va a comer?», y entonces, tú te escaparías. [...] Es seguro, nuestra alma encuentra siempre muertos³.

Braulio Ccarita

93

Se puede encontrar así el *animu* (lo que queda de él) de un pariente o de un amigo, mucho después de su muerte.

¡Se sueña eso! Yo, en mis sueños, veo muy claramente a mi padre, a mi madre... pero hace tiempo que eso ya no ocurre. Mi madre, mi padre están completamente vestidos. Pero la última vez que los vi, fue hace mucho tiempo. A veces son jóvenes, a veces son viejos. No puedo ver bien. Nuestro *animu* encuentra otros *animu*, los *animu* de los muertos. ¡Es seguro! Algunas almas que veo me traen suerte, otras no me traen suerte. Mi madre me anuncia siempre coca. ¿Quién pues me traerá coca?

A mi madre, la veo fácilmente. El otro día en mi sueño, estaba cocinando. Ahí ella dice: «rápido, apúrate cocinando, rápido, vamos apúrate de terminar tu cocina, tengo que irme. Apúrate hilando tu lana». ¡Entonces, hilo mi lana, sin parar! Después: «cuando hayas terminado, irás a recoger el estiércol [para el fuego]». Es mi madre, sin duda, es mi madre, pero no puedo ver su rostro. A veces ella es vieja, a veces es joven. Cuando murió era una mujer vieja, ¡seguro! A veces tiene ese rostro, otras veces, un rostro de jovencita. «¿Cómo ocurre esto?», me digo. A veces, casi lloro.

Justina Quispe

Los muertos retienen entonces una parte de su poder de «animación»: aquella que basta para hacer vivir su recuerdo en la mente de los vivos. Un *animu* muy reducido en suma, cuyas manifestaciones esporádicas y reservadas al mundo de los sueños confirman, más que desmienten, la lenta e inexorable desaparición.

³ La ceremonia del *kacharpariy* (expulsión del muerto) permite reducir el riesgo de este tipo de encuentros oníricos (Gina Maldonado, com. pers.).

Por lo mismo que los sueños son el producto de un «viaje» del *animu* al mundo sensible, pueden ser premonitorios. Así, nos dice Leonardo Chullo, si se tiene que emprender un viaje, el *animu* toma la delantera y parte en reconocimiento:

Y bien, nuestro *animu*, digamos que a veces viajamos, estamos yendo a alguna parte, [...] pongamos por ejemplo que yo tenga que hacer inmediatamente un viaje lejano, entonces siempre mi *animu* está ya en camino, me precede, ya está, se me ha adelantado, mi *animu* ha tomado la delantera, entonces sueño con estas cosas, a veces son frases que escucho, así.

Se puede también ir donde un pariente, o a una ciudad desconocida: se va allí «de visita».

94

Claro. Vamos por todos lados, en camión, vamos incluso a las ciudades que no conocíamos, nos paseamos: nuestro *animu* es el que se pasea, claro, ¿no es verdad? Yo no sé, ¿quién sabe?

Braulio Ccarita

Este «*animu*-peregrino», que se desplaza de noche, ¿tiene una apariencia sensible? Un viajero nocturno, ¿tendría alguna oportunidad de cruzárselo en el camino? Las crónicas y las etnografías más recientes mencionan con frecuencia el tema de la «cabeza voladora» —*kiwqki*—, que se desplaza en la noche (a veces en grupo) y que se atribuye a veces a los brujos (cf. Row, 1946: 297; Hargous, 1985: 106; Casaverde Rojas, 1970: 179), a veces a los *animu* que están justo por separarse definitivamente de su cuerpo⁴. En este último caso, el viaje del *animu* se produce en la noche, cuando se sueña: al acercarse la muerte, las cabezas de los soñadores se reúnen y se informan de las circunstancias de su próxima muerte.

Estas excursiones nictálopes no dejan de ser peligrosas: porque la cabeza puede encontrarse presa en algún obstáculo, en cuyo caso no puede ir a unirse con su cuerpo, al amanecer. El durmiente se despierta entonces, si bien no sin cabeza, pero sí sin *animu*, es decir, loco, perdido⁵.

X. R.: Sí, cuentan, por ejemplo, que si tu *animu* no regresa, si no regresa, ¿no puedes despertarte? Quiero decir, mientras tu *animu* está afuera [de tu cuerpo].

B. C.: En este caso, no sé: se vuelve loco, ¿no? Loco [...]

Nos volveríamos [locos], ¿no? ¿Si nuestro *animu* no regresa, entonces? Si regresa, ¿no? Durante nuestro sueño, si regresa, entonces nos despertamos normalmente.

⁴ Ver Núñez del Prado Béjar (1970: 91): «Mientras las gentes duermen, sus cabezas se desprenden del tronco y salen volando hacia los sitios donde quedaron las cenizas de la elaboración de *llipt'a*». Las *kiwqki* se desprenden de su tronco en la noche —como el *animu* de los soñadores, entregado a sus vagabundeos oníricos—, y sobre todo cuando se acerca la muerte. Ahora bien, se verá que la muerte marca la disociación definitiva del *animu*, y su progresiva transformación en «alma».

⁵ «No tener alma, es ser inconsistente, un poco loco o marginal, y socialmente, casi muerto» (Perrin, 1992: 33).

Así es como sucede, en mi opinión [...] Es así como uno se encuentra [con otra persona], ¿no?

Braulio Ccarita

Al cabo de algún tiempo, muere. Para evitarlo, el paseante compasivo debe liberar la cabeza. A menudo, como pago por este servicio, el durmiente le ofrecerá una fuerte recompensa. El cuento que relatamos aquí ilustra una situación de este tipo:

Había una mujer —que venía de Wampampu— cuya cabeza se paseaba así, solita, y regresaba enseguida, se unía [a su cuerpo] después de su paseo, ¿entiendes! Como si no hubiera pasado nada. Entonces, su cabeza se pega [al cuerpo], y normalmente, esta persona se levanta, es todo. Pero, ahí está, ese día ella no se levanta: su cabeza se había quedado enganchada a las ramas bajas y torcidas de un viejo árbol seco, ¡se había dejado agarrar en pleno paseo!

95

Entonces, ella suplica [a un hombre que pasaba por allí]: «te daré mi pequeña *lliklla*⁶ a cambio, sólo tienes que liberarme, libérame, es todo, esta vieja rama muerta me mantiene prisionera, estoy enganchada en este palo muerto, ¡hazme salir de aquí!, dice ella, «te daré mi pequeña *lliklla*, te la traeré, te la daré a la salida de misa», suplica ella con todas sus fuerzas.

Entonces, una vez libre, su cabeza vuela y desaparece haciendo un ruido: «riwww». ¿Quién sabe dónde estaba su cuerpo? Seguramente se fue hacia él, ¿ah? Entonces, según cuentan, el hombre a quien le suplicó era un *varayuy*⁷. Este *varayuy*, este envarado, iba a Laqo: entonces ella lo convence de liberarla, a fuerza de súplicas, y ella desaparece con un ruido, «riwww».

Entonces, después de esto, un día ella vuelve a la puerta de la iglesia, un domingo, entiendes, un lindo domingo ella le entrega su pequeña *lliklla* en silencio, sin decir nada más que «gracias», se la entrega a este hombre. Ella se presenta viva, no ha muerto, así. Debería estar muerta desde hace mucho tiempo, ¿no?, pero como logra liberarse, cuando la cabeza se une a su cuerpo puede seguir viviendo. Entonces, ella sueña con la *lliklla* que le ha prometido a este hombre, como recompensa, como compensación porque él la liberó. Y después, ella paga.

Ella le entrega este regalito, porque la ha liberado: «miren lo que me ha dado». El alcalde está muy contento, ¿entiendes? [...] Eso sucedió por ahí, ahí tienes cómo se hizo liberar. Es así como se pasean, las cabezas humanas.

El *pampamisayuy* Cesario Condemayta

El paseante debe también tener cuidado de no dejar que una de estas cabezas le pase por entre las piernas: ¡porque corre peligro de muerte!



⁶ Manta tejida de lana de alpaca o de vicuña con la cual las mujeres se cubren los hombros.

⁷ Autoridad local tradicional.

Un día, iba a Laqo desde mi casa, y entonces, mientras que miraba la parte de atrás de un pequeño montículo, ellas [las cabezas voladoras, o *kiwqki*] se introdujeron adentro, con un ruido de voces: «kiwq, kiwq, kiwq», había un montón, hablaban como personas, como personas.

Entonces, miro⁸ a estas *kiwqki*, les doy patadas, había una que venía así, quiere pasar bajo mis piernas, entonces junto las piernas de un golpe, y enseguida, le doy una patada, ¡no me dejo!

Entonces todas se van, por la pendiente, se van definitivamente. Estas *kiwqki* se parecen a los *kiwi*⁹, eran como *ispiritu*, es todo. Dan gritos: «kiwq, kiwq», y vuelan rasando el suelo, me hacen correr. Mientras me hacen correr, les voy dando patadas. Entonces me persigno, y desaparecen por abajo, y yo, también me voy.

El *pampamisayuyq* Cesario Condemayta

Se dice además que las cabezas que se desplazan al ras del suelo son las de las personas de dudosa moralidad:

«Las cabezas de la gente de conducta intachable vuelan a mayor altura y las que vuelan más cerca del suelo son las de mujeres adúlteras, circunstancia por la cual están expuestas a quedar atrapadas por las trenzas en las ramas de algún árbol» (Núñez del Prado Béjar, 1970: 92).

Otros miembros también pueden «viajar», «Al despertar las personas se dan cuenta de que sus miembros han estado vagando, pues estos se encuentran cansados y doloridos» (Núñez del Prado Béjar, 1970: 93).

¡Pero se trata de circunstancias excepcionales! Fuera de estos casos particulares de «miembros voladores», las excursiones de los *animu* durante el sueño pasan desapercibidas. No hay relatos de encuentros inopinados entre un *animu* «que se ha ido» en el sueño, vagabundo que tendría todas las apariencias del sonámbulo, y un hombre despierto. Los *animu* se desplazan, recorren caminos, suben colinas, sin que estos desplazamientos exijan una corporeidad.

2. Sueño y muerte

Cuando llegan al final de la vida, los *animu* se reúnen y participan mutuamente en «visiones», en las que evocan las circunstancias de su próxima muerte. Capaces de proyectarse en el futuro, hacen entrega al soñador de una imagen detallada de su fin. Pero hay que saber interpretar estos sueños, cuyo sentido no es siempre literal. He aquí un ejemplo:



⁸ No hemos encontrado el sentido del sufijo —*kata*—.

⁹ Se trata de *Tinamotis pentlandii*, una gallinácea grande que vive en el piso puna.

[Las cabezas voladoras] se cuentan entre ellas el día de su muerte: ¿cuándo es que tú, o yo, vamos a morir, y cómo? «Yo voy a morir de esta manera, yo voy a morir de esta otra», ellas se cuentan todo, se reúnen, hablan.

Esto es lo que se cuentan, «yo moriré así, y yo de esta manera» dicen ellas. Una dice: «yo moriré fulminada por un rayo», otra, «y yo, de un deslizamiento de piedras», otra también: «a mí, el agua me llevará, así moriré». Eso es lo que se cuentan.

Entonces, es exactamente así como muere la persona. Por ejemplo, el que ha dicho: «yo, por el agua moriré», se va un día, sobre su caballo: parte de viaje. Al borde de un río, el agua se pone a murmurar: «ha venido tu hora, ha llegado tu hora». El hombre aparece a lo lejos, sobre su caballo: al comienzo, solo se ve el polvo [de los cascos sobre el camino].

Se acerca, se acerca, se acerca, termina uniéndose a los hombres: «ahí está, ahí está, ahí está, se aproxima», murmura el río. Como escuchan lo que dice, los viajeros se esfuerzan por retener al hombre a caballo: «no cruces todavía, descansa un poco más, el agua está murmurando esto», le dicen ellos. En respuesta a su advertencia, él les dice: «repentinamente estoy muy cansado, voy a sacar un poco de agua para beber, estoy verdaderamente muy cansado, tengo sed», bebe un poco de agua y muere de un golpe. Es por el agua, es pues por el agua que muere.

El agua no se lo ha llevado: si hubiese querido atravesar el río, el agua, la corriente, se lo habría llevado pero no, simplemente ha tomado un poco de agua, era su destino. Así es como las *kiwqki* hablan de su propia muerte. Ellas conocen de qué manera van a morir. Ese murió ahogado. Probablemente era su destino, ¿no?, era eso, así es como murió. Así son, las *kiwqki*. Hay otro que dice: «yo voy a morir aplastado por una viga».

Otro dice: «yo voy a morir en un deslizamiento de terreno», y ahí tienes, que una avalancha de lodo se lo lleva, y que muere. Eso es, se dice, lo que [las cabezas] se cuentan, hablando.

Espera, hay otro que dice que va a morir, cogido por un toro. ¿en plena corrida? Eso, no lo sé. Los toros matan siempre con sus cuernos, si ha llegado tu hora. Pero ningún toro lo cogió. Él había dicho: «moriré por los cuernos de un toro», y entonces, habían degollado a un toro, según cuentan, y, como él se había parado sobre su cuero, resbaló y cayó sobre el cuerno: así es como murió.

Entonces, el cuerno del toro es el que lo mató, pero el toro no lo cogió: el hombre sabía que tenía que morir por los cuernos de un toro. El cuerno es el que lo mató: la cabeza del toro estaba allí, con sus cuernos bien parados, entonces él quiso caminar sobre el pellejo [extendido en el suelo], se resbaló, cayó directamente sobre los cuernos, y murió.

Entonces, [las cabezas] saben por adelantado cómo deben morir, cada una conoce su destino. Eso es, eso es lo que sé.

El *pampamisayuaq* Cesario Condemayta

Estos conciliábulos entre «cabezas voladoras» son testimonio de un extraño poder de adivinación. Estas cabezas conocen seguramente su destino: saben lo que les espera, ¡hasta poder entregar un mensaje de manera codificada! Y sin embargo, los que sueñan son los *animu* de los hombres: al despertar los soñadores recuerdan su visión y lo que han escuchado, y buscan evitar el destino que les está reservado.

El problema que se nos plantea es comprender sobre qué se funda esta capacidad de «visión» del futuro, que poseería el *animu*. El *animu* ¿no es simplemente la esencia en acto de su doble material? ¿Cómo podría proyectarse, él solo, en el futuro? Tanto más por cuanto sus vagabundeos nocturnos no lo conducen hasta el mundo-otro¹⁰, de donde podría traer visiones premonitorias. El *animu* se desplaza en «este mundo»: hay encuentro de otros *animu*, por cierto, pero siempre en el marco familiar de la experiencia cotidiana: ciudades que se descubre, senderos que se recorre... ¿Cómo se puede prever, en estas condiciones, el curso de las cosas?

Si nos quedamos con la teoría del sueño que hemos expuesto hasta ahora, no lograríamos comprender la lógica de este tipo de visiones premonitorias. Existe pues otra explicación del sueño, que, combinada con la primera, nos proporciona una imagen de conjunto de la manera cómo consideran el acto mediante el cual se sueña, las sociedades de pastores de las Tierras Altas.

3. Este *apu* que nos «hace soñar»

T. W.: [...] En mis sueños, siempre, cuando sueño, veo [a los *apu*] bajo la forma de aves, así, cóndores, sobre todo, se metamorfosean sobre todo en cóndores. Sí, así es. Eso, he tenido esta experiencia.

X. R.: ¿Y, cómo interpretas tú el hecho de que puedan entrar en tus sueños, entiendes, en tu cabeza? ¿Cómo ocurre? Tú dices: «en tanto que *ispiritu*», ¿qué significa esto, cómo pueden entrar en tu cabeza?

T. W.: Y bien, es que, esto sucede así porque yo, por donde voy, hago libaciones, purifico a los *apu* con vino, o aguardiente, o incluso cualquier líquido, gaseosa, reciben lo que les ofrezco, y entonces ellos me revelan la verdad en sueños, y se transforman en cóndores, en señores, en señores de piel blanca. Y entonces me hablan a mí.

Sí, me dicen cómo se debe hacer, cómo curar a los enfermos, me explican este tipo de cosas, para que yo cure a la gente, me dicen la verdad, si mis enfermos sanarán o no. Sí. Entonces, en los sueños es más claro, pero primero, hay que hacerles una ofrenda, porque si no lo hiciese, no me harían soñar —*musghuchiy*—¹¹, no me hablarían en sueños.

¹⁰ En el sentido en particular en el que no va donde los *apu*, que le entregarían el secreto del futuro.

¹¹ *Musghuchiy*, literalmente «hacer soñar», debe ser tomado aquí en el sentido literal. Los *apu* «dan forma a los sueños», «producen el sueño» en el espíritu del chamán.

Eso, hay que hacer siempre eso, hay que adorarlos siempre más, hacerles ofrendas, siempre, ofrendas, con chicha, o alcohol, o vino, es mejor. Eso es.

X. R.: [...] ¿Cómo se establece, en tu opinión, esta comunicación directa, [...] en tus sueños, entre los *apu* y la realidad? Es cierto, la realidad está en el exterior, ¿no? Los *apu* están por todo lado en el mundo, entonces ¿cómo podrían entrar en tu cabeza, cuando sueñas?

T. W.: Es que, cuando sueño, pienso siempre en ellos, y entonces, algunos *apu* me hablan. Es así que tengo prueba de que ellos existen. Y después, están los resultados, cuando curo. Porque, en el momento en que escojo con cuales hierbas o cuales remedios voy a curar a un enfermo, ya lo he soñado, y se ven los resultados. Entonces, así, tengo la prueba de que [los *apu*] existen. Sí.

Es porque pienso en algunos *apu*, cuando yo quisiera hablarles, cuando yo quisiera curar a alguien, o bien cuando debo pedir su permiso para hacer algo: en esos casos. Y entonces, ellos me dan un buen resultado. En esas condiciones, tengo verdaderamente la prueba de que existe. [...]

X. R.: Pero en este caso, hay varios tipos de sueños, ¿no?, porque a veces se sueña, y los sueños no dicen la verdad, ¿no?, son engañosos, no se sueña cosas ciertas, no es «verdad». Enseguida, al despertar, no ocurre nada de lo que se soñó [...].

T. W.: Sí, dos tipos. Tienes razón, algunos [sueños] no son verdaderos. Cuando soñamos de mentira, es a causa de ciertos *apu*. O bien, como te decía, quizás algunos sueños sean falsos, pero yo, los míos, son verdaderos, no son malos sueños, es decir, no sueño nunca cosas falsas.

En cambio, cuando algo, una desgracia me va a suceder, entonces [los *apu*] me hacen soñar sobre todo algo malo, como para advertirme. Sí, así es. Sí.

El *pampamisayuc* Teófilo Waman

Todas las dificultades se esfuman en efecto si se recuerda el hecho de que el *animu* es en sí *kamachisqa*, es decir ordenado, y, más profundamente, animado, por el *apu*. El *apu* tiene el poder de animar todas las cosas, y lo ejerce a través del *animu*. Veremos en un capítulo ulterior que esta animación «mediatizada» por el *animu* está particularmente ilustrada por los ritos propiciatorios del ganado.

El *apu* puede «hacer soñar»: *musqhu-chi-y*: hacer que el otro sueñe. Se dice también «hacer, fabricar un sueño»: *musqhuychay*¹². ¿Cómo sería ello posible, si no es a través del *animu*, que es el verdadero sujeto de la percepción (tiene ojos) y de la acción (tiene boca, habla)? Tenemos que entender el verbo *musqhuchiy* de la manera más literal: los *apu* «producen» el sueño en el espíritu del soñador, es decir que ellos «ordenan» su *animu*, de tal manera que él «vea» los sueños.



¹² Ver Braulio Ccarita (02a1102. / 189 / «El *apu* fabrica tu sueño para ti—*musqhuychasunkiman*—. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 86).

¿En qué ocasión el *apu* se da la pena de intervenir directamente en el sueño, y de influir su curso? Primero hacen falta ahí ciertas condiciones.

Es el caso por ejemplo si se ha hecho una ofrenda, y que se desea saber si ha sido bien recibida¹³. Se ve entonces al *apu* presentarse en sueños, bajo la apariencia de un jinete blanco (figuración del *wirachuca*, del señor). Agradece efusivamente al pastor. Le promete cuidar su ganado, etc. Este «encuentro» con el *apu*, quien lo «produce» en el sueño del soñador es el *apu*.

100

Por el contrario, el *apu* puede surgir en el transcurso de un sueño, para quejarse de los malos tratos del que es víctima, o bien de la negligencia del pastor, quien lo olvida en sus ofrendas. Estas apariciones son a menudo malos presagios. Porque la cólera del *apu* no se apacigua prontamente, una vez que se la ha desencadenado. Ésta puede finalmente verse confirmada por una enfermedad, que el *altumisayuc* se encargará de sanar mediante ofrendas apropiadas¹⁴.

El *apu* puede también manifestarse a un «elegido», quien, casi siempre, llegará a ser *altumisayuc*. La aparición del *apu* viene entonces a confirmar, la mayoría de las veces, una vocación que ya se había manifestado a través de otros signos. El *apu* viene a encontrar en sueños a su protegido y le revela su designio. A este último además, le otorga el mayor número de sueños «verdaderos», es decir premonitorios.

Pero los sueños premonitorios son también frecuentes en la vida cotidiana, y ellos son, sin duda alguna, la obra del buen *apu* que hace soñar «verdadero», y busca así instruir a aquellos hacia los cuales siente benevolencia. A veces son fáciles de interpretar: se debe hacer un viaje y el camino ya sea sube, ya sea baja (Leonardo Chullo). O bien el sueño indica el origen de la enfermedad del paciente, y el tratamiento requerido: al despertar, el *altumisayuc*¹⁵, aplica la cura, seguida prontamente de efecto, etc. Otras veces, la interpretación de estos sueños premonitorios es más ardua: es preciso entonces recurrir a las «claves de los sueños», que permitirán al soñador descifrar, detrás de las apariencias, el mensaje que el *apu* ha buscado entregarle.

4. Claves de los sueños

Por oposición a sus vecinas de las Tierras Bajas, no parece que las sociedades alto andinas hayan ido muy lejos en la exploración de las innumerables claves

¹³ Ver Braulio Ccarita (02a1102. / 181 / a / 187 / . In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 86)

¹⁴ Ver A. Merma (*Vela Chuwana*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 28 sq.).

¹⁵ Los guajiro tienen también este tipo de sueños: «los “buenos sueños”, que legitiman los destinos excepcionales, son referentes sobre todo al arte de curar. Un poder terapéutico —como algunos lo ejercen sin ser chamanes— no es creíble y aceptable sino cuando el mundo-otro lo ha autenticado mediante los sueños» (Perrin, 1992: 64).

de interpretación de los sueños. En relación con los guajiro, por ejemplo, para quienes el sueño desempeña un rol absolutamente central y estructurante, los pastores de las Tierras Altas tienen una relación distendida con los sueños y con las oniromancias. Al amanecer, no se extienden en el relato de los sueños que han tenido en la noche, a menos que estos sueños contengan, claramente, un mensaje premonitorio. Incluso en este caso, las interpretaciones son muy a menudo simples, determinadas por «claves de los sueños» que «decodifican» el lenguaje de los sueños, según un número reducido de reglas simples.

Bruce Mannheim ha comparado las «claves de los sueños» andinas, relatadas en el siglo XVII por dos informantes dignos de confianza (Guamán Poma y Juan Pérez Bocanegra), con aquellas que se usan hoy en día en la región de Andahuaylillas (Quispicanchi) (Mannheim, 1987). Con toda evidencia, las listas de «signos» oníricos han cambiado. En esto, las claves de los sueños evolucionan mucho más rápido que los ritos y los mitos, que, a la inversa, en el caso de cierto número de ellos por lo menos, se han notablemente conservado en las zonas rurales sur-andinas desde la época pre-colonial. Mannheim atribuye esta particularidad al hecho de que las claves de los sueños son modos de codaje que no funcionan sino en el plano semántico (un signo se interpreta en relación con otro signo), y no sintáctico, como los mitos (un signo se interpreta dentro de una secuencia narrativa), o pragmático, como los ritos (un signo se interpreta en función de las condiciones de su enunciación: participantes, estructura social, etc.). Las claves de los sueños son por ende más fácilmente susceptibles de ser continuamente modificadas, porque ellas dependen poco de otras estructuras, que les opondrían una cierta inercia (Mannheim, 1987: 149).

Las oniromancias son estructuralmente autónomas, como lo señala Michel Perrin¹⁶. Las claves de los sueños participan de un fondo cultural general, pero ellas se muestran como un todo, coherente y auto-referencial (cada signo remite a un grupo de otros signos). La decodificación se hace en tres etapas: primero, es preciso recordar el sueño, y efectuar una selección que aísle sus elementos significantes —a menos que el sueño entregue una premonición literal, que no exige decodificación—. Es necesario «descontextualizar» el sueño, y convertirlo en lenguaje. Enseguida, se establece las correspondencias semánticas buscando en las claves de los sueños. Si es necesario, se hará intervenir varias reglas de transformación, para pasar de la imagen a su significado. Finalmente, se

●
¹⁶ «Las claves de los sueños, campo muy restringido del simbolismo, mantienen menos vínculos con la mitología de lo que a menudo se ha pretendido. Porque si el mito y la oniromancia recurren a un fondo común, si utilizan las mismas reglas elementales, el pensamiento efectúa sobre el primero un trabajo mucho más elaborado. Buscando la coherencia, éste construye estructuras complejas. Por el contrario, las claves de los sueños privilegian las fórmulas aisladas, por ello, a pesar de las apariencias, sus flexibilidades y su extensión siempre posible a merced de las situaciones nuevas, de los cambios y de las modas» (Perrin, 1992: 56).

recontextualiza el mensaje obtenido por decodificación, y se lo aplica a las circunstancias de la vida cotidiana, para medir su alcance.

Las claves de los sueños que hemos podido recoger en Sallma establecen las equivalencias semánticas siguientes:

Imagen soñada (Significante)	Significado
Frutos: <i>Kapuli</i> Plátano	Hijos por venir Niña: (<i>Kapuli ñawi</i>) Niño
Animal salvaje - <i>Q'ullu</i> (?) - <i>Wikuña</i> (vicuña)	No encontrará a nadie en su camino No hay viaje en perspectiva
Perro Perro que muerde	Robo La casa ya ha sido robada
Río	Llanto
Nieve	<i>Lutokuy</i> (duelo <esp. luto?)
Subir a la cima de una montaña	Éxito
Flor	Se poseerá un vasto rebaño
Jesucristo	Sufrimiento
Una persona preparando la comida	-Alguien habla (mal) de ti -Incendio
Rana (<i>hamp'atu</i>)	Brujería (<i>layqa</i>)
Espejo	Tu mujer te engaña
Maíz	Dinero, riquezas
Habas	Dinero, riquezas
Papas	Carne
Pedazo de palo seco (<i>k'aspi</i>)	Un muerto, «alma»
Crepúsculo	Fracaso de tus proyectos
Casa	Un muerto, «alma», de nuevo
<i>Waskha</i> , o <i>Q'aytu</i> (tira o curda gruesa)	Viaje en perspectiva
<i>Kiska</i> , o <i>Pataku</i> (?) (espinas)	<i>Layqa</i> , de nuevo
Un pañuelo, una ropa usada	Riquezas
<i>Usa</i> (piojo)	<i>Ch'iqmi</i> (Litigio)
Asno, mula, caballo blanco	Suerte
Un hombre volando por los aires	Sufrimiento, tristeza

Como se observa, algunas equivalencias proceden directamente por metáfora o por metonimia y son relativamente transparentes: Cristo está así metafóricamente asociado con el sufrimiento, el plátano con la criatura de sexo masculino, el *kapuli* (...) con la criatura de sexo femenino (porque se compara a menudo los ojos de la muchacha bonita con las bayas negras de *kapuli*), la ascensión de una

cima al éxito (sin duda alguna hay una influencia occidental en esta metáfora, porque no se practica, tradicionalmente, este género de «deportes»). Igualmente, se comprende fácilmente la metáfora del muerto con un viejo palo seco, o pedazo de madera (asociado a los huesos blanqueados del alma-cadáver). O también, el crepúsculo, metáfora de la degenerescencia y del fracaso (tal vez también en virtud de una influencia occidental). Las metáforas invertidas del pañuelo o de la ropa usada, que significan riqueza, son también muy fáciles de interpretar.

Existen otras, en cambio, que exigen movilizar representaciones propias de los pastores de las Tierras Altas. Por ejemplo, la vicuña, «llama» del *apu*, es asociada a menudo con los viajes, y el transporte de mercadería. Aquí, la metáfora tradicional está invertida.

Las metonimias (sustitución de un término por otro siguiendo un principio de contigüidad) son a veces también muy transparentes: por ejemplo, aquella que establece una equivalencia entre el perro, guardián de la casa, y la casa en sí, y luego, por inversión, el robo. Otras son más delicadas a interpretar, porque exigen un mejor conocimiento del contexto cultural: ¿en qué pueden las papas representar a la carne? Lo que ocurre es que tanto la carne (en este caso la carne de alpaca o de llama) como las papas son productos de las Tierras Altas, que se truecan con maíz o habas provenientes del piedemonte. Esta equivalencia, desde el punto de vista del trueque, establece entre estos dos productos una relación de contigüidad. Como, cada vez más, carnes y papas son vendidas y ya no trocadas, se comprende la metonimia que asocia las habas y el maíz con el dinero.

Igualmente, la rana y las espinas son ingredientes que emplean los *layqa* — brujos — en sus ofrendas, destinadas a los espíritus malignos. Éstas pasan a ser aquí sinónimos de brujería. La casa está metonímicamente asociada al «alma», al muerto, porque el muerto vaga a menudo en las inmediaciones de su antigua morada, mientras no haya sido definitivamente expulsado del mundo de los vivos. Igualmente, el «caballo blanco», «el burro», o «la mula», son tres animales de origen europeo, habitualmente asociados a las representaciones del «señor» —*wiraqucha*— (el *apu*, el Patrón Santiago-figuración del rayo), benevolente con los pobres. Que la cocinera esté asociada a la maledicencia y al incendio no tiene por qué sorprender: porque ella cuece sus alimentos con la llama (relación de contigüidad siempre, por ende metonimia), recibe a menudo a sus visitas sin alejarse de su fogón (*q'uncha*), y conversa con ellos sobre las últimas noticias (también metonimia). Finalmente, la equivalencia entre la flor (*t'ika*) y el rebaño es una de las más delicadas: para interpretar correctamente esta clave, es preciso tener en la mente dos características de los ritos propiciatorios del ganado en las regiones alto andinas: por un lado las flores (*phallcha*, claveles, etc.) son ingredientes esenciales del *ch'allay*, rito durante el cual se ofrece libaciones en

honor del rebaño, y por otro lado, la fiesta de las llamas se denomina precisamente *t'ikachay*, es decir, «hacer flores», ¡porque se adornan las orejas de los valiosos camélidos anudándoles cintas de lana de colores, asimiladas a «flores»! Así, la flor puede, por metonimia, remitir al rebaño abundante.

También se pueden combinar dos operaciones. Por ejemplo, lo que es más a menudo sinónimo de separación, y por consiguiente de llanto¹⁷ no es el río, sino el puente que lo cruza. Estableciendo una relación de contigüidad entre el puente y el río, y sustituyendo uno por otro, se llega a establecer la equivalencia semántica del río y de la separación. Otro deslice metonímico más (porque la separación va raramente sin llanto), y se obtiene la asociación río-llanto. De la misma manera, la *washka* y el *q'aytu*, la tira de cuero y la cuerda gruesa de lana de la que se sirven para fijar sólidamente el cargamento a los animales, antes de emprender un viaje, producen, por doble metonimia (de la cuerda a los animales, y de los animales al viaje), la asociación con el significado «viaje en perspectiva».

La combinación de la metáfora y de la metonimia es más rara: el espejo está asociado con las «imágenes escondidas», por metonimia inversa; el engaño de la mujer está reducido metafóricamente a una imagen escondida: así, se obtiene la equivalencia espejo-engaño de la mujer.

Como se puede constatar, no hay, en la muestra de claves de los sueños que hemos podido recoger en Sallma, ejemplos de asociaciones obtenidas a partir de la analogía, o de combinaciones de analogías. Los significantes son siempre simples, y no compuestos. Las transformaciones más complejas son aquellas que asocian metáfora y metonimia. Bruce Mannheim mismo se sorprendía de esta simplicidad interpretativa:

«[...] los relatos de sueños estaban tan cargados de simbolismo andino que estuve sorprendido por la pobreza de su interpretación» (Mannheim, 1987: 154).

Nuestras claves de sueños coinciden en parte con aquellas que se pueden leer en las obras de Mannheim y Hargous (Hargous, 1985: 138). Es el caso en particular del simbolismo de la papa (carne), del perro (robo), de la cruz (tormentos). En ciertos casos, los significados difieren, con el mismo significante: el sapo evoca, para los informantes de Hargous, «el dinero», y la «nieve», la grandeza. En otros casos, es el significante el que opera un deslice: así, el fuego, que evoca la maledicencia, y no la cocinera a su fogón. Hay en cambio casos de inversiones flagrantes, que refuerzan la tesis de la «labilidad» de las claves de los sueños: así, Hargous, hace corresponder el tema del «jinete», por «pena», mientras que, ya lo hemos visto,

¹⁷ Es una antigua «clave», y que habría desaparecido actualmente en Andahuaylillas —si damos crédito a Bruce Mannheim (1987: 149)—.

el jinete mestizo está asociado más gustosamente, en el macizo del Ausangate, a una buena fortuna. Igualmente, los informantes de Bruce Mannheim asocian el tema del «puente que se atraviesa» (por ende, por contigüidad, del río), a un «día feliz».



Los pastores de las Tierras Altas interpretan sus sueños mediante la combinación de dos teorías del sueño complementarias. El sueño es a la vez el resultado de un viaje extra corporal del *animu*, que se dirige en el transcurso de sus vagabundeos nocturnos, lugares desconocidos del soñador, y en donde puede darse encuentro con otros *animu*, que como él «se han ido» en el sueño; y también, el resultado de una intervención del *apu*, que «hace soñar» -*musqhuchi*y o «fabrica el sueño» -*musqhuychay*, dando forma al *animu*, para que remita al soñador imágenes que hay que interpretar como mensajes, recurriendo, a veces, a un léxico de «claves de los sueños», apremiante y suave a la vez.

En sueños, se puede realizar encuentros agradables: por ejemplo, volver a ver a un pariente fallecido, cuyo *animu* se manifiesta aún, o a un *apu*, que agradece la ofrenda que se le ha hecho. Pero hay otras entidades que pueblan el mundo-otro, y cuyo encuentro puede ser peligroso: es el caso en particular de los muertos-vivos -*kukuchi*, de los ancestros, -*machula*, de las *sirina*... Evocando este «mundo de los muertos» terminaremos nuestra exploración de los reflejos del «mundo-otro» en las Tierras Altas.

Capítulo 4

El mundo de los muertos

107

De todas las representaciones del «mundo-otro» que poseen los pastores de las Tierras Altas, aquellas que se refieren a la «otra vida», al universo de los muertos, son seguramente las más difíciles de interpretar. El imaginario de la muerte está en efecto saturado de referencias católicas, que, mezcladas con las representaciones más claramente andinas, producen una visión nublada, en la que coexisten los discursos más heterogéneos en apariencia. Además, el «mundo de los muertos» constituye un campo de debate intelectual e incluso político de envergadura: en parte sobre estas tierras se juega el proceso de la «andinidad», entendida como un conjunto de rasgos culturales propio de los Andes y que se trataría de salvar, en nombre de un nacionalismo «andino» de tinte indigenista.

Pero las dificultades que se encuentran a la hora de abordar las representaciones de la muerte y del después de la muerte están acentuadas por el hecho de que se las considera a menudo de manera aislada, sin situarlas en el interior de un grupo de signos que contribuyen a delimitar la imagen de un «mundo-otro» complejo. Y ese es el error que quisiéramos evitar: pues el mundo de los muertos no sabría —a pesar de todas las influencias que ha podido tratar de ejercer la Iglesia Católica— sustraerse a la lógica y a la arquitectura globales del mundo-otro. Es preciso pues buscar discernir, entre los discursos que caracterizan a «la otra vida», los diferentes puntos de anclaje que unen estos discursos al «sistema de representaciones», en donde se establecen las relaciones entre las entidades que pueblan el mundo-otro y que lo ordenan.

1. El destino de las almas

Kukuchi, sirina, ukhu pacha y *hanaq pacha*... después de la muerte, las «almas» conocen múltiples destinos:

Maxima Chuquichampi.: [...] Algunas almas, [...] las que han cometido pecados, se van al infierno, al *ukhu pacha*, se van: Dios Nuestro Padre las escoge, a las que han cometido pecados, ¿entiendes? A las que no los han cometido, les dice: ¡«ven hacia mí»!, las llama, Dios Nuestro Padre, [a su lado] al *hanaq pacha*. Ahora, [estas almas] descansan, bienaventuradas, en la gloria del *hanaq pacha*.

X.R.: Entonces, ¿qué hay con esas *sirina*, que, se dice, están al borde de los lagos? ¿Qué son estas *sirina*, estos diablos —*sagra*—, estos *supay*?, eso es lo que no sé. Sí, eso es lo que se dice, ¿no?, que hay *ispiritu* al borde de los lagos, que a veces se aparecen.

M. C.: [Estas *sirina*] ¿son el diablo, verdad? Ellas son las que jalan a las almas hacia el *ukhu pacha*. Estas *sirina-sagra*, jalan [a las almas hacia el *ukhu pacha*], mientras que Dios Nuestro Padre, que está en los cielos —*hanaq pacha*— llama a las almas: «ven hacia mí, te llevo en mi corazón, entonces, ven hacia mí».

X. R.: ¿Y qué hay de los *kukuchi*? [Te hago esta pregunta] porque estos *kukuchi* son como almas condenadas, ¿no? Entonces, ¿por qué no van [los *kukuchi*] hacia el *ukhu pacha*? ¿Por qué vagan, porqué permanecen atrás, errando?

M. C.: Los que han cometido pecados, se quedan acá abajo, errando. Los que no los han cometido parten al *hanaq pacha*.

X. R.: Pero estas almas condenadas, ¿no van al *ukhu pacha*? Se quedan aquí, dando vueltas, ¿no? ¿Por qué son diferentes?

M. C.: ¿Son diferentes, por supuesto! A causa de su pecado vagan, ¿entiendes? Han cometido demasiados pecados, entonces vagan. Nuestro Padre no llama a su lado a los que han cometido pecados, ¿no?

X. R.: Ahí estamos. Entonces son diferentes, ¿no? Porque han cometido demasiados pecados, ¿es eso?

Braulio Ccarita: Es por eso, porque han pecado demasiado, bueno: «jándate, ándate a vagar, en castigo por tus pecados, sufrirás!» Por esta causa vagan aquí abajo. Porque han pecado mucho.

X. R.: ¿No van al *ukhu pacha*, ¿no?

B. C.: No, no todavía. Primero deben acercarse al borde de los lagos, llegar a todas las abras. En cada abra, hay cruces: por todo lado en las montañas, en Sicuani, por todo lado, hay cruces que se erigen sobre las rocas. Ellas deben llegar a estas cruces, a cada una de estas cruces, y solo después se salvan¹.

¹ Cf. Nuñez del Prado Béjar (1970: 112).

X. R.: Comienzo a entender. Pero algunas, entre estas almas condenadas, se encuentran sobre las laderas del Ausangate, suben, bajan, suben nuevamente, y vuelven a bajar, ¿no? Sobre las laderas del Ausangate, o bien también sobre las de las montañas más altas, las que están cubiertas de nieve...

M. C.: Nuestro Padre les da esta orden. «Tú, tú eres pecador, anda un poco sobre el Ausangate». Entonces, los que son grandes pecadores parten en dirección del Hawayqati, del Nina Para. Ahí se encuentran los que han pecado. Los grandes pecadores, están buenos para el Nina Para. Están encarcelados, encarcelados, sí, en una prisión de hierro. De ahí no saldrán, Nuestro Padre los ha encarcelado.

¡Si saliesen de ahí, nos devorarían, de seguro! Y a ti también, ya no te pasearías más solo: ¿quién sabe sobre qué ladera desolada de montaña ellos vendrían hacia ti? Una vez que nos hubiesen devorado, solo quedaría nuestra ropa: la amontonarían. Para evitar que nos devoren [Nuestro Padre] los encarcela. Hablo de la gente que ha cometido pecados.

109

2. ¿La otra vida², las «otras vidas»?

Se sabe poco acerca de la idea que las sociedades andinas se hacían de la muerte antes de la llegada de los españoles. La catequesis y la obra sistemática de destrucción de las representaciones de la otra vida comenzaron muy temprano, desde el siglo XVI, y se forjaron rápidamente neologismos para imponer, en la lengua quechua, las concepciones de la Iglesia. Entre estos neologismos, los de *ukhu pacha* (literalmente «el mundo del interior», entiéndase «el infierno») y *hanaq pacha* («el mundo de arriba, el paraíso»), son aquellos que han dejado la huella más profunda, puesto que se los encuentra hoy en día en la lengua corriente³.

Gracias a investigaciones filológicas, se ha podido sin embargo establecer que la noción de *supay*, que se podría traducir por «sombra, fantasma»⁴, designaba verosímilmente, en la época pre-colonial, a los muertos. Éstos, después de un periodo interinario durante el cual vagaban a proximidad de su antigua residencia, se dirigían a una nueva morada, *supay wasi* o *upaymarca* (verosímilmente *supay marca*: la ciudad de los muertos), que se situaba a veces en las inmediaciones del

² Esta explicación ha sido empleada por Valérie Robin en la tesis que dedica a los ritos y a las representaciones de los muertos en los Andes surperuanos (Robin, 2002).

³ Robin (2002: 148) que remite a la tesis doctoral de Juan Carlos Estenssoro: «J. C. Estenssoro ha demostrado que el sistema tripartito, que dividía al mundo en mundo alto (*hananpacha*), superficie terrestre (*kaypacha*), y mundo de debajo de la tierra (*ukhupacha*), era una creación de la Iglesia colonial. Los términos *kaypacha* y *ukhupacha* constituían seguramente neologismos. La construcción de *ukhupacha* para traducir el infierno se ha probablemente servido de una metonimia (con *ukhu* el interior o lo de adentro y *pacha* porción de tiempo o de espacio), permitiendo evocar el mundo infernal como estando bajo la tierra» (ver Estenssoro, 2003: 111).

⁴ «el concepto básico de *supayya* - “transformarse en *supay*” es efectivamente el de “transformarse en muerto, sombra, fantasma” (Taylor, 2000: 23).

lago Titicaca, a veces en el interior de una montaña⁵. Sea como fuere, continuaban viviendo, bajo una nueva forma, en este lugar, al cual, siempre, se representaba bajo la tierra.

Así, todo conduce a creer que las representaciones católicas del infierno —*ukhu pacha*— echaron raíces sobre un terreno precolonial que no era indiferente a la idea de una morada infraterrestre, propiamente chthoniana. *Ukhu pacha*, a pesar de su origen netamente católico, toma de entrada un significado polisémico. Ocurre lo mismo con *hanaq pacha*, que importa —igual que *ukhu pacha*— en la religión andina una noción «de eternidad» desconocida⁶, pero que sin duda juega sobre cierto número de registros propios del pensamiento andino, en particular las oposiciones que esta establece entre lo alto y lo bajo.

110

El problema radica, en primer lugar, en saber si estos términos *ukhu pacha*, *hanaq pacha*, remiten exclusivamente a la catequesis, o si han sido re-elaborados para servir a una representación más específicamente andina de la muerte.

Es muy difícil responder a esta pregunta, porque la evocación de las palabras *hanaq pacha*, o *ukhu pacha* provoca inmediatamente, en los interlocutores del etnólogo, la recitación de un catecismo bien aprendido. El diálogo que hemos relatado da testimonio de ello. Nos enteramos de que los muertos virtuosos, que se han comportado durante su vida según la moral cristiana, se dirigen hacia Dios, *Diospa ladonpi*-, en el *hanaq pacha*, y están seguros de ver su rostro, como los bienaventurados: «Ahora, [estas almas] descansan, bienaventuradas, en la gloria del *hanaq pacha*», nos dice Máxima Chuquichampi. *Hanaq pacha* es aquí una traducción literal de la noción de paraíso. En cambio, quienes han pecado, son, ya sea enviados a una «casa del diablo» (*supaypa wasin*), —se dice a veces *ukhu pacha*— que no tiene nada de la (*s*)*upay* marca pre-colonial, y que por el contrario traduce literalmente la noción «de infierno» cristiana; ya sea condenadas a «errar», como «almas en pena» (condenado, penante), en virtud de una concepción, de nuevo cristiana, del purgatorio y de la penitencia que hay que hacer para el perdón de sus pecados. Así, en el diálogo que acabamos de relatar:

Algunas almas, las que han cometido pecados, se van al infierno, al *ukhu pacha*, se van: Dios Nuestro Padre las escoge, a las que han cometido pecados, ¿entiendes? A las que no los han cometido, les dice: ¡«ven hacia mí»!, las llama, Dios Nuestro Padre, [a su lado] al *hanaq pacha*. Ahora, [estas almas] descansan, bienaventuradas, en la gloria del *hanaq pacha*....

⁵ Taylor (2000: 25): «[...] partían hacia sus pacarinas (/pacarina/ 'lugar de origen mítico de la comunidad') para un descanso aparentemente eterno». En el caso citado en el texto «a su *upaimarca* de Titicaca y Yaromarca».

⁶ «[...] la expresión *wiñay wiñay* significa "eterno". En la época colonial esta expresión fue establecida como traducción quechua del concepto de "eternidad", nuevo en los Andes» (Robin, 2002: 149).

A primera vista, pues, nos encontramos frente a una representación del más allá muy claramente influenciada por el catolicismo, por no decir «completamente cristiana» (Robin, 2002: 144). En este caso, estaríamos frente a una dificultad: ¿cómo concebir, por un lado, un mundo-otro colocado bajo la autoridad de los *apu*, entidades ordenadoras y, de toda evidencia, extrañas *per se* al panteón católico —aun cuando, veremos, los misioneros se esforzaron también por darles un lugar dentro de un «sincretismo» oficial—, y por otro lado, un «mundo de los muertos», completamente sustraído a la lógica indígena del mundo-otro, y gobernada por concepciones transpuestas, tal cual, del catecismo?

Esta dificultad nos obliga a ir más lejos y a recolocar las nociones de *ukhu pacha*, y de *hanaq pacha*, en el interior del marco más amplio de las representaciones del mundo-otro. Entonces se descubren cosas interesantes. En primer lugar en efecto, sin que los pastores de las Tierras Altas hagan necesariamente mención explícita de un *ukhu pacha*, que designaría la casa de los muertos, se encuentra a menudo el término *ukhupi* —«en el interior»—, empleado para designar un mundo infra-terrestre, de múltiples características⁷. En primer lugar, en este universo se concentran las riquezas que poseen los *apu*: tesoros, valles calientes cultivados, cosechas de productos comestibles almacenados en costales —como si el cerro pasase a ser un silo de granos—, vastos rebaños de animales domésticos, y en particular de llamas y de alpacas... El cerro es hueco y rebosa de una vida insospechada. En segundo lugar, esta «tierra de abajo», es la fuente de las riquezas del *kay pacha*, del mundo en el cual vivimos. Y en particular, para los pastores, de ella proceden los animales que les son confiados⁸. Como se ha visto en el mito de origen de las alpacas que hemos comentado, los animales han nacido del «manantial», en medio de la espuma. En otras versiones, salen de un lago, y se dirigen hacia sus orillas. Ahora bien, sabemos que los lagos y los manantiales estaban concebidos, ya en la época pre-colonial, como las puertas de acceso a un universo infra-terrestre fecundador⁹. Estas representaciones de «lo de abajo» siguen muy vivas en el espíritu de los pastores. Los lagos comunican entre ellos.

111

⁷ *Ukhupi* es empleado solo a menudo, sin sustantivo unido. Se dice «en el interior», y no «en el interior de... (la montaña, el lago, etc.)». Por esta razón la locución termina siendo sustantivada: se trata «del mundo del interior», del «abajo».

⁸ «El espacio en el que se desarrollan las acciones de los mitos, comprende dos mundos que se complementan e integran: uno es el *Ukhu Pacha*, y el otro el *Kay Pacha*. El primero está abajo, es el mundo inferior, interno y subterráneo, con connotación femenina. El *Kay Pacha* es el mundo donde se desarrollan las actividades de los mortales; es «este mundo» real y actual, su connotación es masculina. El mundo de adentro es el generador de la vida, de la abundancia, de la renovación y la continuidad dinámica de la misma» (Flores Ochoa ed., 1988: 237-238).

⁹ Ver el interesante artículo que Jeannette Sherbondy consagra a este tema: «El regadío, los lagos y los mitos de origen» (1982). En el mito inca de la «creación», Viracocha, después de haber dado forma a los primeros hombres sobre el Titicaca, los envía bajo tierra hacia las *paqarinas*, de donde saldrán para fundar los *ayllu* —para una excelente síntesis de los mitos incas, según las diferentes crónicas, ver Urton (1999)—.

Hemos registrado un hermoso cuento, que evoca la desaparición de un pastor en un lago: varios meses después del trágico accidente, sus compañeros encuentran la ropa del pastor en la orilla de otro lago, prueba manifiesta de una comunicación subterránea entre ambos¹⁰.

Por último, interrogando a los pastores sobre la naturaleza de los *apu* y de las fuerzas que gobiernan la naturaleza, nos enteramos también de que el rayo, a menudo asociado a los *apu*, posee una morada en el infra-mundo, donde conserva el *animu* de las plantas, animales, y hombres, a quienes mató fulminándolos. El rayo se lleva el *animu*, y lo deposita en su guarida, situada en el interior de algún cerro: ahí viven hombres, condenados a un cautiverio perpetuo.

112

Yo no lo he visto. Los hombres que vivían antiguamente lo han visto [...]. El *quwa*¹¹ da a luz tres hermanos: son tres hermanos, ¿comprendes? Truenan tres veces. Y luego, después de haber tronado tres veces, vuelven a empezar otra vez. Entonces, no tememos al *chikchi*, nosotros. Son tres: antes de que suene el tercer trueno, ya se han llevado a los animales, y matado a los hombres. Los hombres, y los animales.

¿Quién sabe adónde los lleva, ¿no es verdad? Desaparecen en las entrañas —*ukhuman*— de la tierra, entonces, en el interior de la tierra —*pampa ukhupi*— vive el *quwa*, ¿no? En el interior de la tierra. Se dice que hay como una ciudad en el interior, ahí se encuentran alpacas, que arrastran un inmenso vellón de lana, y también carneros, vacas, alimento en cantidades, eso es todo lo que hay en el interior —*ukhupi*—: papas, *ch'uñu*, maíz. Ahí, en el interior de la tierra, hay una ciudad, según cuentan: no en la superficie de la tierra. ¿Quién sabe dónde está, la ciudad del *chikchi*, no? Ahí hay animales que arrastran su vellón de lana ¿no? El *chikchi* se lleva las cosas junto con su alma. Todos los hombres [que ha capturado] están ahí, ¿comprendes?

[Nosotros] no iremos donde el *chikchi* en nuestra muerte. Este *chikchi*, es Satán, Satán y nada más. Si el *chikchi* te atrapa, no conocerás el rostro de Dios. En la morada del *chikchi*, hay animales, hombres, alimento, ¡de todo, entiendes! Se lleva todas las cosas. Para hacer su ofrenda al *ghaqa*, se necesita una *cristal misa*¹², para el despacho.

Máxima Chuquichampi

Y no solo está el rayo. El *apu* también puede tomársela con los hombres con quienes está descontento. Los encierra en sus entrañas, en donde permanecen, hechizados. La misma suerte está reservada (aunque los móviles sean otros) a las jovencitas de las que se enamoran los *apu*...

¹⁰ A. Merma, *iskay qucha* (240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 21 sq.).

¹¹ El diccionario de Cusihuamán traduce *quwa* de la siguiente manera: «trompa espiral de nube que se cuelga de la masa principal de la misma en la época de lluvias [es decir, tornado]. Es atribuida por la gente de ser la cola de un gato gigante sobrenatural, emparentado con el granizo que en ciertas ocasiones baja a la tierra y suele estar en las orillas arenosas de los ríos, convertido en un pequeño gato». Máxima Chuquichampi asocia, ella, al *quwa* con un ave, que da a luz «el que truena», el *ghaqa*, que es concebido como una trinidad: los tres hermanos rayo-trueno-granizo.

¹² Es el nombre de un despacho particular, que contiene cristales.

Además, las grutas —*mach'ay*— albergan con mucha frecuencia los huesos, considerados aún activos, de los *machula*, los ancestros, que vivían en una época remota. Estas grutas son también, en la tradición andina, «puertas de acceso» al infra-mundo. Se las puede pues unir al mismo sistema de representaciones¹³.

Se dice que vivimos por encima de la morada de los ancestros, entonces cuando se desaparece en el interior de la tierra —*ukhuman*— siempre se está a merced del *machu wayra*¹⁴.

Justina Quispe

En estas condiciones, es difícil negar la existencia de un *ukhupi*, un mundo «del adentro», o «del abajo», que escapa resueltamente a la visión católica del infierno, aun cuando sin duda no corresponde exactamente a la *supay wasi*, o *supay marca*, de los tiempos pre-coloniales. Éste conserva sin embargo una parte de sus características antiguas: lugar de regenerescencia, de fertilización, que comunica con el universo de los vivos mediante «puertas» privilegiadas (lagos, manantiales, grutas), cuyas inmediaciones son particularmente peligrosas.

¿Qué decir de la noción simétrica de *hanaq pacha*? Los testimonios sobre las referencias pre-coloniales a una noción de semejantes contornos son todavía más escasos. No se sabe si la «religión popular» andina (aquella cuyas huellas se encuentra en el macizo del Ausangate) se representaba un «mundo de lo alto», sea cual fuere la naturaleza de ese mundo. Lo que es indiscutible es que, más allá del barniz puesto por siglos de evangelización que han querido hacer del *hanaq pacha* la traducción muy exacta del paraíso cristiano, este vocablo remite hoy en día, en el contexto mítico y simbólico (no en el de la enunciación literal, que, como se ha visto, está demasiado connotado para sustraerse al catecismo), a representaciones que escapan a la influencia de los misioneros. En efecto, el *hanaq pacha* es un «espacio de reunión» de los *apu*, en una versión del mito sobre el «viaje al cielo» del zorro, que ya hemos comentado (Ricard Lanata, 2003). Otro mito, que se refiere al origen de la *qañiwa*, planta robusta de las altas mesetas, nos confirma en esta interpretación. El *hanaq pacha* es concebido aquí como un espacio celeste en donde se reúnen los *apu* (representados por cóndores), y las estrellas¹⁵. Las estrellas, justamente, eran percibidas seguramente, en la época precolonial, como los «dobles» de los seres que poblaban el mundo. Ellas representaban a su *kamaq* que, desde lo alto del cielo, los empujaba hacia su «realización»¹⁶. Se

¹³ «The bear lives in caves and thus connects this world (*kaypacha*) with the underworld (*ukhupacha*) and spirit world» (Randall, 1982: 56).

¹⁴ *Machu wayra*: el espíritu —el viento— del *machu*. Esta palabra designa también la enfermedad que se atribuye al *machu*.

¹⁵ E. Suychiri, *Cóndor* (270501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 82 sq.).

¹⁶ «Acosta, Cobo y Murúa reanudan la descripción del culto de las estrellas esbozada por Polo de Ondegardo quien nos informa que, según la creencia india, todos los animales y los pájaros poseían un semejante en el cielo a cuyo cargo estaba su procreación y su multiplicación» (Taylor, 2000: 5).

puede entonces hacer corresponder al neologismo *hanaq pacha*, un universo propiamente andino en donde se reúnen los *apu* y las estrellas. *Hanaq pacha* no nos remite a un «lugar» físico (el cielo), ni tampoco al «paraíso» de la teología cristiana (ja pesar de que ahí se dice misa con frecuencia!): más bien, es una noción propiamente abstracta y metafísica, que evoca la reunión de las entidades ordenadoras (*kamachiq*) del mundo-otro¹⁷.

114

En estas condiciones, es imposible impugnar a los pastores de las Tierras Altas una representación del «mundo de los muertos» que no sea otra cosa sino una simple «transposición andina» del catecismo y de la escatología cristiana. Puestas de nuevo en el marco más vasto de las imágenes que nos describen el mundo-otro, las representaciones de la muerte y del después de la muerte adquieren todo su sentido, y son testimonio, también, de un doloroso conflicto¹⁸. Parecen coexistir, en una aritmética insoluble, representaciones directamente heredadas del discurso evangelizador predicado a las poblaciones andinas, y representaciones más claramente pre-coloniales, que evocan un «mundo del interior» —*ukhupi*, tierra de abundancia fecundadora, pero también lugar de cautiverio, y un «mundo de lo alto»— que por falta de otro término, los pastores designan utilizando el neologismo *hanaq pacha* —lugar propiamente metafísico en donde se reúnen las entidades ordenadoras del mundo-otro—.

A fuerza de interrogar a los pastores sobre el mundo de los muertos, y de poner en relación sus relatos con otros, que en apariencia no remiten específicamente a la muerte, acabamos, mediante coincidencias sucesivas, por hacernos una idea de los términos involucrados en este «conflicto de las interpretaciones» —y de las representaciones—. Sin duda alguna, estas diferentes «versiones del mundo» producen un conflicto, que no se resuelve en un sincretismo armonioso y estabilizado. Prueba de ello, las respuestas a las incesantes interrogantes del

¹⁷ «*Hanaq pacha* y el cielo no son equivalentes homeomórficos, porque tienen una función muy distinta en las dos cosmovisiones. El cielo filosófico-teológico greco-cristiano, en primer lugar, es un concepto de “trascendencia”, separado radicalmente por un *khorismos* de la tierra. [...] En segundo lugar, *hanaq pacha* tampoco es simplemente el “cielo” astronómico; lo divino [...] forma parte de éste. [...] *Hanaq pacha* no es de ninguna manera el “más allá” (trascendente) en sentido metafísico o escatológico; la relación de correspondencia impide cada interpretación dualista y diastática (inmanencia/trascendencia; más-acá/más-allá). Tal vez podamos traducir tentativamente la expresión *hanaq pacha* por “campo cósmico de arriba”, “orden cósmico del estrato superior”» (Estermann, 1998: 158).

¹⁸ Tengamos cuidado sin embargo en señalar que este conflicto es doloroso —porque insoluble— en términos cognitivos, pero se encuentra asociado a una psicología de la «di-glosa», tan difundida y corriente en los Andes, que ha pasado a ser tolerada. No vayamos a creer que los pastores luchan todos los días, con pena, entre los términos opuestos de discursos contradictorios. Por el contrario, se siente que se deslizan alternativamente —a merced de los contextos de enunciación y de práctica ritual— en el interior de tal o cual paradigma interpretativo. Los pastores pueden reproducir así, en sus discursos y sus ritos, a veces la ortodoxia católica, a veces los contenidos de creencia legados por la tradición. Esta bivalencia no cae en falta sino cuando la presión prosélita se extiende a universos performativos que anteriormente se le escapaban. Abordaremos más en detalle el problema del conflicto cultural en la cuarta parte de este libro.

etnólogo sobre la muerte y el mundo de los muertos son cambiantes, y como poco seguras. En el diálogo que abre este capítulo, Máxima Chuquichampi, después de haberme evocado durante mucho tiempo la suerte de los bienaventurados, que se dirigen al *hanaq pacha*, y la de los pecadores que van a quemarse en las llamas del infierno, terminó hablándome de los *kukuchi*, las almas condenadas a vagar sobre las laderas de las montañas nevadas, en particular el Ausangate —y que, se ha dicho, son en parte una transposición de la noción de «condenado», noción también importada del discurso misionero—¹⁹: «[...] ¡son diferentes, por supuesto! A causa de su pecado vagan, ¿entiendes?». Agucé el oído, porque, aunque yo conocía el origen español del tema del «condenado», me parecía que había algo propiamente indígena que jugaba en esta representación del después de la muerte. ¿Había entonces dos tipos de condenación? ¿Una en las llamas del infierno, otra sobre las laderas nevadas y glaciales? Prosiguiendo mi investigación, supe también de la existencia de aquel «volcán», situado en la región de Arequipa, y que Valérie Robin asimila al Purgatorio católico (Robin, 2002: 135 sq).

Cuando morimos, vamos todos a ese volcán: hacia allá hacemos llevar nuestras almas. [...] Ahí iremos también, [a nuestra muerte] ¿entiendes? Iremos a este volcán, nosotros también. [...] ¡Es como una montaña, para los muertos! Ahí iremos, una vez muertos. [...] Iremos ahí, y tú también, ahí. Todos los muertos, según cuentan, van allá, ¿entiendes? Hacia ese volcán, que es como una montaña, de donde sale humo, ¿ves?

Máxima Chuquichampi

¿Cómo creer que esta «montaña hueca», hacia la cual todos los muertos se dirigen, no estaba relacionada con esas otras montañas huecas, llenas de tesoros? Había que interpretar el tema del volcán como una re-elaboración cristiana de la «montaña hueca», tanto más por cuanto los volcanes en cuestión eran mencionados a menudo en los documentos del periodo colonial como «moradas de los muertos»²⁰ —*supay wasin*—, más que como una transposición andina del «purgatorio cristiano».

En otras palabras, parece que el pensamiento de los pastores de Tierras Altas deba oscilar permanentemente entre dos representaciones contradictorias, cargadas de historia (y de una historia impregnada de relaciones de dominación, y que se perpetúa en nuestros días), del «mundo de los muertos»: una que nos

¹⁹ Los *kukuchi* son «almas condenadas», como se extrae de gran número de entrevistas. Cf. Justina Quispe, 05502 / 8 / (Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 320), Francisco Sacca 030502 / 47 / (*ibid.*, p. 265), O. Qanqere 280601 / 42 / (*ibid.*, p. 496), Teófilo Waman 280501 / 40 / (*ibid.*, p. 533), por ejemplo.

²⁰ Por ejemplo la crónica de Guamán Poma, que menciona al Puquinapampa y al Qoropuna como moradas de los muertos. Cf. sobre este tema Robin (2002: 136) que remite a Guamán Poma (1987 [1613]: 290) y al artículo que Ricardo Valderrama y Carmen Escalante han consagrado a las representaciones de los muertos en la provincia de Chumbivilcas (Valderrama & Escalante, 1980).

remite indiscutiblemente a un fondo cultural indígena, actualmente menos estructurado de lo que era en la época precolonial sin duda; la otra que no es sino la transposición literal del catecismo.

116

Como resultado de estas observaciones es preciso prestar gran atención a los contextos de enunciación: porque los discursos sobre el mundo-otro, y en particular sobre la muerte y el después de la muerte, varían considerablemente en función de los interlocutores y de las circunstancias que encuadran la enunciación. Las dos «versiones del mundo» que coexisten, de manera conflictual, en la mente de los interlocutores serán empleadas alternativamente o combinadas. Es particularmente trabajoso para un observador exterior llegar a las representaciones del «mundo de los muertos» que nacen en la tradición indígena, porque se las esconde deliberadamente la mayor parte del tiempo. ¿Cuántas preguntas, cuánta paciencia, antes de que se consienta a revelar el secreto del *ukhupi*, el mundo del interior, en donde el rayo se lleva el *animu* de los seres a quienes ha causado la muerte? ¿Cuántas veces es necesario formular la misma pregunta, antes de escuchar la evocación de los lagos encantados, en donde los *apu* se bañan, a salvo de las miradas indiscretas... que tenga cuidado sin embargo aquel que los sorprende durante sus abluciones, pues corre el riesgo de ser encerrado para siempre, *ukhupi* en el interior, en el mundo de lo de abajo.

Habiendo sido esbozado el fondo sobre el cual se dibujan los seres pertenecientes a la «otra vida», descubramos ahora a estos personajes a quienes se evoca con temor o compasión: espectros que se puede cruzar a ciertas horas, y de los cuales hay que protegerse; seres malévolos o benévolos, con quienes es preciso mantener buenas relaciones; personajes de la sombra por cierto, infinitamente presentes sin embargo en los discursos y la vida cotidiana de los pastores.

3. Los *machula*, ancestros míticos

Los *machula*, también llamados *machu*, o gentiles, o en su versión femenina *paya*, son ancestros de los tiempos pre-solares. Pertenecen a una edad de la humanidad anterior a la nuestra, y abolida por ella. En efecto, las poblaciones andinas conciben una humanidad cuya historia está recortada en tres edades. Según las versiones recogidas de este mito de los orígenes, se menciona un «tiempo de los espíritus» (cuerpos celestes, divinidades superiores), un «tiempo de los *ñaupa machu*» (de los *machu* de antaño) y un «tiempo del hombre» que correspondería a la época actual²¹; o bien, difiriendo esta tripartición, se obtiene un «tiempo de los *machula*», colocado bajo la égida de Dios Padre, un «tiempo de los hombres», aquel en el que nos encontramos actualmente, que pertenece

21 Es la versión de Qotobamba, que coincide con la versión Q'ero (Núñez del Prado Béjar, 1970: 63-67).

a «Dios Hijo» y finalmente un tiempo «por venir», de la reconciliación y la fraternidad, que será colocado bajo la autoridad del Espíritu Santo²². Esta última tripartición nace, como se ha repetido a menudo²³, en el Joaquinismo, doctrina franciscana, inspirada de los escritos de Joaquín de Fiore, que parece haber sido difundida en el Perú a través de las prédicas, desde el siglo XVI. Su área de difusión es panandina.

Sea lo que fuere de esta tripartición, y de sus eventuales raíces precoloniales —las sociedades andinas se expresaban a menudo en términos de *pacha-kuti*, transformaciones, que marcaban el fin de una era y el advenimiento de «tiempos nuevos». Ver Robin (2002: 187)—, ésta se resuelve, en términos estructurales y funcionales, en una bipartición entre un «antes», al cual han pertenecido los *machula*, y un «ahora», tiempo de la humanidad actual. Esta ruptura clara entre los dos tiempos define sobre todo una relación singular con el pasado y, más particularmente, con la muerte.

Si se consideran las diferentes versiones del mito de las tres eras, y más particularmente el episodio que se refiere a la vida de los *machula* y a su desaparición, se es testigo de una inquietante ambigüedad. En efecto, por un lado los *machula* son asociados al mundo salvaje, a una suerte de infra-humanidad bárbara: vivían en una época en la que el sol no salía. Bañados por la pálida luz de la luna, se entregaban a costumbres que mostraban su barbarie: practicaban el incesto, consumían alimento sin sazonar (sin sal, sin ají, sin cebollas, etc.) (Robin, 2002: 179-181). Y sin embargo, estaban dotados de una fuerza prodigiosa, propia para desplazar las montañas²⁴. Edificaron templos, casas, cuyas ruinas se pueden observar, y que muy a menudo corresponden a los edificios de la época pre-colonial, en particular de las civilizaciones Inca y Huari²⁵. Practicaban la agricultura a gran escala, eran capaces de cavar canales en la piedra para irrigar sus suelos, de transportar, sobre largas distancias, tierras fértiles para cubrir

²² Es la versión «mesiánica», recogida en Puquio por José María Arguedas, por ejemplo (Cf. Arguedas, 1964: 227-234, citado por Casaverde Rojas, 1970: 153), o por Fernando Fuenzalida en Ayacucho (Fuenzalida, 1977).

²³ Cf. el artículo que Fernando Fuenzalida consagra a esta tripartición (1977).

²⁴ «Era un tiempo en que no existía el sol, y moraban en la tierra hombres cuyo poder de hacer marchar a voluntad las rocas, o convertir montañas en llanuras, con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra, iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de «ñaupamachu» (Núñez del Prado, 1957: 5-7).

²⁵ «Es por eso que las osamentas que se encuentran en las grutas, y los muros de las [antiguas casas] son tan pequeños: en estas ruinas, como se les llama, habrían vivido ellos» (Octavio Qanqere, 070501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 481 sq). Según Juvenal Casaverde Rojas: «dicen que, en su época, los Machus vivieron formando pueblos a semejanza de los actuales, casi en los mismos lugares y con los mismos nombres, pero gustaron habitar las cimas de los cerros dominantes, como lo demuestran los restos arqueológicos precolombinos de la zona» (Casaverde Rojas, 1970: 153-154).

los andenes de cultivo²⁶. Su vestimenta, también, era semejante a la de hoy y mostraba un arte del tejido que se ha conservado hasta nuestros días (Casaverde Rojas, 1970: 196). En una palabra, los *machula* poseen, en muchos campos, las características de los «héroes civilizadores», o por lo menos están asociados a la civilización «andina» y a sus grandes conquistas (arquitecturales, agronómicas, etc.) del período precolonial.

Las maravillas de las que estos seres eran capaces no igualaban sino su orgullo. Según la versión del mito recogida en Paucartambo, el *ruwal* (el jefe de los *apu*) les habría propuesto legarles sus poderes pero respondieron que no los necesitaban²⁷. En otra versión, más marcada por la influencia cristiana (y sin duda por la *Plática* de Domingo de Santo Tomás²⁸), Dios les envía a su hijo. Ellos lo matan, y se niegan después a asistir a la cita que el Padre les ha fijado²⁹. Esta altivez insolente es causa de su desgracia, y el *ruwal* (o según los casos, Dios), les envía un castigo celeste: a veces se trata de un diluvio de fuego, del cual casi nadie se salva, y que termina con la primera salida del sol de los tiempos nuevos (Casaverde Rojas, 1970: 151); otras veces, es el sol que calcina a los *machula*, que han intentado refugiarse en casitas de piedra cuya puerta está orientada totalmente al oeste³⁰.

En todos los casos, el advenimiento de los tiempos solares marca el fin de la era de los *machula*. En la versión Q'ero de Paucartambo, los escasos sobrevivientes logran escapar en dirección del piedemonte amazónico, en donde viven una existencia de *ch'unchu* (salvajes) primordiales³¹.

²⁶ «Al respecto cuentan: “Los Machus recorrieron las poblaciones vecinas y alejadas en busca de tierras fértiles, llegando en sus correrías hasta Paucartambo y Ollantaytambo (Cuzco), lugares de los que trajeron pequeños ataditos de las tierras más dulces y fructíferas”» (Casaverde Rojas, 1970: 154).

²⁷ Cf. Núñez del Prado C. (1957: 7-8). Los documentos de inicios del período colonial muestran el vínculo entre los *machu* y los *apu*: los *machu* son concebidos como hijos de los *apu*, como en la versión Q'ero: «[...] dicen que [los malquis] son hijos de las huacas, los cuales tienen en los campos y lugares muy apartados, en los machays, que son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de cumbi» (José de Arriaga, 1999 [1621]: 34).

²⁸ Robin (2002: 177-178): «En la *Plática* de Fray Domingo de Santo Tomás los ancestros gentiles eran asimilados a una suerte de primera humanidad que se habría rebelado contra Dios». Ella remite a Estenssoro (2003: 127).

²⁹ En estas versiones, los *machu* son identificados con los judíos que desean la muerte de Cristo. Ver Núñez del Prado Béjar (1970: 65).

³⁰ En la versión Q'ero las puertas de las casitas están orientadas hacia el lugar por donde sale el sol (Núñez del Prado C., 1958). Pero nosotros hemos recogido versiones en las que estas están frente al lugar por donde se pone el sol.

³¹ Es un complemento de la versión Q'ero recogida por Efraín Morote Best en 1955: «muchos de los descendientes de los Ñaupa Machu o Viejos del Comienzo del Mundo huyeron también hacia la selva, donde hasta hoy viven protegidos por la sombra de los árboles» (Morote Best, 1958: 40-41, citado por Casaverde Rojas, 1970: 153).

En otras versiones, ellos se encierran en el fondo de las grutas y en las profundidades de la tierra, desde donde pueden resurgir, de noche, para importunar a los humanos³².

La era nueva que nace con el sol es también muy ambigua: porque en algunas versiones está muy claramente asociada a Cristo y por ende a la civilización cristiana; en otras, se inicia con la fabulosa fundación del imperio inca, y en particular de la ciudad de Cuzco, por Inkarrí (<Inka-rey, el rey Inca), quien, al cabo de peripecias míticas que lo enfrentan con su suegro³³, o su esposa, Qollari (el rey o la reina del Qollao, sobre la meseta del lago Titicaca), y eventualmente con los *machula* sobrevivientes que quieren su muerte, logra asentar su legitimidad³⁴. Inkarrí será finalmente víctima de los españoles, quienes lo matan, lo descuartizan, y, en la versión recogida por José María Arguedas en Puquio en 1964, entierran su cabeza bajo el palacio de Francisco Pizarro en Lima (hoy palacio presidencial), desde donde no cesa de crecer, desarrollando poco a poco sus miembros, hasta terminar reconstituyendo su cuerpo real (Arguedas, 1964). Entonces Inkarrí recuperará su trono, en un *pacha-kuti* mesiánico que devolverá la felicidad a las poblaciones rurales andinas, e inaugurará la era del Espíritu Santo.

En todas estas versiones, el Inca posee en parte los atributos míticos de los *machula*: puede mover las piedras a voluntad, recorrer inmensas distancias en un solo día. Pero por otro lado, está asociado a la opresión y a los tiempos solares: como si, en el recuerdo de las poblaciones andinas, el advenimiento del imperio hubiese significado, en parte, un yugo semejante al que tuvieron que soportar más tarde bajo la influencia española.

Sean cual fueren las versiones, de este mito se extrae que a los *machula* se los identifica con un pasado glorioso, y se los asocia estrechamente con una civilización andina que sus descendientes admiran (a través de sus grandiosos vestigios), y de la cual reclaman ser herederos. Que esta civilización sea la misma que la del Inca que, más tarde en el mito, debía exterminarlos, muestra en realidad la ambigüedad de las relaciones que las poblaciones rurales mantienen con su pasado imperial.

Los *machu* no están todos muertos. Algunos viven todavía al abrigo de sus grutas, al fondo de sus escondites, y se aventuran al exterior cuando el sol desaparece en el horizonte. La manera cómo se manifiestan a los humanos permite caracterizarlos.

³² Versión Q'ero: «Sin embargo, [los *ñawpa machu*] no murieron, y son ahora las “soq'as” que salen de sus refugios algunas tardes, a la hora en que el sol se pone en el ocaso, o en oportunidades de luna nueva» (Núñez del Prado C., 1958: 7). Cf. también nuestra entrevista con Octavio Qanqere (Octavio Qanqere, 070501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 481 sq.).

³³ En la versión recogida por Valderrama y Escalante, el Inkarrí compite con Qollari (o Qhapaq Qolla) para obtener la mano de su hija (Cf. Valderrama & Escalante, 1979: 130).

³⁴ Siempre en la versión Q'ero (Núñez del Prado C., 1958).

Desde este punto de vista, los *machu* poseen dos rasgos de comportamiento esenciales: por un lado, son seres ambivalentes, que, como los *apu*, pueden mostrarse benévolos si se les demuestra el debido respeto, y en particular si no se viene a molestar sus restos mortales: los huesos, que se encuentra al fondo de las grutas, o en la tierra, y con los cuales se puede tropezar por inadvertencia, o los objetos que les pertenecían antaño y cuyos restos cubren a veces el suelo. Son particularmente altivos sobre este punto. Como los *apu*, pueden castigar a los intrusos enviándoles enfermedades de todo tipo, de las cuales hablaremos después. A menudo se les llama *Suq'a*³⁵. Seres poderosos con dos rostros, capaces de lo mejor como de lo peor, los *machu* son temidos, y se los representa como entidades venerables.

120

Por otro lado, sin embargo, están dotados de un apetito sexual ilimitado. El carácter libidinoso se manifiesta cuando, aprovechando de la soledad de una mujer, se hacen pasar por su marido (Casaverde Rojas, 1970: 159), o por un joven seductor, y obtienen sus favores.

Una jovencita vivía en el monte. Ahí vivía la muchacha, y un día había hablado con un joven. Hablaban, pero el joven no quería entrar [a la choza]. Le decía: «no prendas la vela. Cada vez que venga, nos sentaremos en la oscuridad. Pero, más que nada, es necesario que prepares *p'isqi*»³⁶. Entonces, todas las tardes, la jovencita prepara *p'isqi*, porque él había dicho: «quiero *p'isqi*, me gusta el *p'isqi*». Entonces, [cada tarde] entra a la choza, y ella le dice: «voy a prender la vela». «¡no, no, no la prendas!», le responde él. Y se pone a comer, a comer.

Un buen día, la joven sale embarazada³⁷. Entonces como está encinta, un carnero hace notar a sus congéneres: «¡eh, él entra siempre en la tarde!». Luego, dirigiéndose [a la joven]: «¡eso no debe ser humano, dotado de palabra, como tú! ¡Seguramente el que entra a tu casa es un *suq'a*!» Y continúan [entre ellos]: «¿no es cierto, cada vez que él entra, en la tarde, nieva, y fue luego [de su venida] que la joven salió embarazada?»

Entonces, dice —el que da consejos a la muchacha—: «eh, amarra tu bobina de hilo a su dedo [gordo] del pie». Por cierto, la joven amarra el hilo al dedo del pie del joven. Ella amarra al joven, ella lo amarra por su dedo del pie. Entonces, aquella tarde, la nieve había caído. En un momento, [el joven] exclama: «bien, ya me voy, voy a partir, me voy, voy a partir», y el joven parte, antes de que amanezca por completo.

El muchacho se va, pero no se da cuenta del hilo, no ve nada. Entonces, se va, y al día siguiente por la mañana, la joven había seguido la huella del hilo, preguntándose: «¿por dónde ha podido ir?» Las huellas no se parecían a aquellas

³⁵ «Para los pobladores, el *Machu* es un ser ambivalente; si se comporta en forma benéfica se llama *Machu*; si lo hace malévolamente le llaman *Soq'a Machu*, o simplemente *Soq'a*» (Casaverde Rojas, 1970: 156).

³⁶ Alimento no identificado.

³⁷ Sin duda hay que comprender *unquqña*, «ya está enferma», como «sale embarazada».

que deja un hombre. Se diría más bien que son las huellas de una estaca que se habría hundido en el suelo, eran como las huellas de un casco de burro. Entonces, ella camina, sobre la nieve, continúa avanzando, sigue caminando. Se pregunta: «¿pero hasta dónde ha ido?». Finalmente, llega hasta una pequeña choza de piedras. Por fin, la muchacha llegó. Se pregunta: ¿quizás vive aquí? ¿es posible?. Entró, rebuscó esta chocita de piedra.

Había una montera de paja³⁸, un poncho de paja, un amplio cinturón de paja. Él había llevado puesto este cinturón. [...] Entonces, al ver esto, la joven [...] se dijo: «¿es cierto, no era un muchacho, era un *supay*, no hay duda!», y regresó a su casa. Ahí termina la historia.

Juana Cáceres

121

O bien, los *machu* se metamorfosean en viento —*wayra*—, se deslizan bajo la falda mientras ella está en cuclillas, y la embarazan³⁹. Todas las mujeres encuentran gracia para sus ojos:

Non si mica, se sia vecchia, se sia bruta, se sia bella
Purche porti la gonella

Este nuevo rasgo de carácter los hace más bien semejantes a duendes demoníacos, cuyos ardores son incontrolables, y cuya progenitura es necesariamente indeseable —se mata a menudo a los hijos provenientes de semejantes uniones sospechosas, a no ser que mueran ellos mismos, abandonados al frío de la noche, recién nacidos (Flores Ochoa, 1973)—. No es seguramente por azar que los cadáveres terminan poseyendo el apetito sexual más desenfrenado, y la fuerza de procreación más considerable.

En efecto, bajo sus dos aspectos en apariencia contradictorios (seres respetados y venerables por un lado, demonios concupiscentes y malcriados por el otro), los *machu* manifiestan una fuerza «de animación» de los vivos, que sin duda poseían las antiguas momias de los ancestros del linaje, a quienes se rendía un culto en la época precolonial⁴⁰. Y esa es también una de las características, no la menos paradójica sin duda— de la relación de las poblaciones andinas con los muertos: pues, mientras que los muertos «recientes», —*musuq alma*— son expulsados del mundo de los vivos y caen poco a poco en el olvido —siendo muestra de ello el debilitamiento de su *animu*, del cual no subsisten sino visiones fugaces



³⁸ Especie de sombrero plano que llevan las mujeres [y más raramente, los hombres], en particular los días de fiesta.

³⁹ Tenemos un bonito ejemplo en la historia de «La viuda y el Suq'a Machu» relatada por Jorge Flores Ochoa (Flores Ochoa, 1973).

⁴⁰ «Se profesaba una veneración especial al antepasado común de la comunidad que, según sus creencias, «animaba» a sus descendientes [...] La sombra es el doble móvil del cuerpo que, aun en el caso extremo en que se destruye el mallqui, el cuerpo momificado del antepasado, continúa a sobrevivir» (Taylor, 2000: 23, 29).

en el transcurso de lo sueños—, los ancestros míticos, por el contrario, son reverenciados y temidos, y su influencia, benigna o maligna, continúa pesando sobre la vida de la comunidad⁴¹.

122

Pero este reconocimiento se hace a costa de un anonimato que remite a todos los *machu* a un «antes-mundo» del cual no pueden salir. Carecen de identidad personal, de nombres, a no ser, en ciertas regiones, nombres genéricos que se usan para designarlos a todos... y que por ende no designan a ninguno en particular (Robin, 2002: 178). Viven todavía, en la medida en que se manifiestan en diferentes momentos en la vida de la comunidad: enfermedades, nacimientos indeseados, pero también felices éxitos del pastor y de la pastora⁴²: es decir que viven a través de su descendencia, que, desde luego, ellos continúan «animando» en parte, como un principio general, situado en su origen.

Es así como el *machu* termina finalmente significando la presencia, perpetua, de la muerte en el seno de la vida. Al llamar la atención sobre el destino de los muertos a quienes no hay que perturbar, los *machu* recuerdan a los vivos que la vida es efímera y que no debe arrogarse el derecho de perturbar el descanso de los difuntos. Ellos les recuerdan también que son aún «animadores», porque los vivos les deben la vida, tal como la conocen: el trabajo de los campos, los cuidados del rebaño (sobre lo cual los *machu* se manifiestan a través de los cercos de piedra prehispánicos que se ven a veces, por ejemplo en el valle de Pitumarca —en el lugar denominado *Inka kancha*—), los motivos de los tejidos que distinguen a la comunidad... Pero, también, al encarnar un apetito sexual y una fertilidad sin límites, tanto más vivamente sentida por cuanto está asociada a la muerte más manifiesta (puesto que la osamenta de los *machu* está expuesta a la vista del paseante que viene a perturbar su retiro), representan de alguna manera la fuerza de animación al estado bruto, la fuerza irreprimible de la vida.

Y es por ello que al *machu* se le atribuye a menudo relaciones adúlteras: porque la ruptura, severamente sancionada, de las leyes sociales que enmarcan la reproducción sexual no puede ser atribuida sino a una fuerza superior, que no reconoce ninguna ley a no ser aquella de la «naturaleza» —por lo que justamente los *machu* pertenecen a la vida salvaje, no civilizada—.

Así, es preciso comprender la función de los *machu* dentro del marco más general de las relaciones de la naturaleza con la cultura, y de la vida con la muerte. Entre

⁴¹ Esta paradoja es justamente destacada por Valérie Robin: «no son los muertos cristianos, con quienes los vivos mantienen sin embargo verdaderas relaciones genealógicas, sino más bien los Gentiles, a pesar de su ausencia de filiación con los vivos, quienes asumen funciones de quasi ancestros» (2002: 312).

⁴² El estudio de Juvenal Casaverde Rojas en Kuyo Grande nos entrega numerosos índices de la influencia benéfica de los *machu* en el seno de las sociedades agrícolas de los valles templados: «los Machu son los benefactores de los habitantes, desde que dotaron a la Comunidad de las tierras más fértiles» (Casaverde Rojas, 1970: 157).

estos extremos, los *machula*, como los *apu*, se desplazan constantemente y dejan al hombre el cuidado de definir su propio dominio, estableciendo las normas que regulan la conducta en sociedad. Regresaremos sobre esto.

4. Los *kukuchi*

Los *kukuchi* (<esp. cuco), o «condenados» son «almas condenadas». En muchos aspectos, tienen que ver con la escatología cristiana, como su nombre lo indica: deben expiar las faltas que han cometido antes de poder presentarse ante el Padre. La mayoría de los relatos referentes a los *kukuchi* siguen el mismo padrón: Dios castiga las uniones incestuosas, en particular aquellas del padre o de la madre con su hija/hijo. Otros pecados pueden también provocar la condenación: por ejemplo, el asesinato, el robo de objetos litúrgicos, la violencia para con sus padres, etc. Pero, como lo señala Morote Best, en la mayoría de los casos, estas circunstancias son secundarias y remiten a una causa primera: el incesto⁴³.

A su muerte, el *kukuchi*, se dirige a la casa del Padre, a veces habiendo tenido cuidado previamente, de matar a su pareja, con el fin de poderse presentar juntos ante el juez supremo. E, invariablemente, el Padre los vuelve a enviar a la tierra, para que puedan expiar sus pecados. Muy frecuentemente, se señala que Él los expulsa del *hanaq pacha* ordenándoles devorar a sus semejantes, para la redención de sus faltas:

B. C.: Para no tener más pecado. Desde el *hanaq pacha*, el Señor Jesucristo ha dicho [al *kukuchi*]: «anda, perdona, devora a tus semejantes. Entonces, serás salvado», eso es lo que les dice, y entonces están salvados. Así es como las almas regresan aquí abajo.

En efecto, el comportamiento de los *kukuchi* después de su retorno a la Tierra es espantoso: devoran a quien encuentran en su camino. Los relatos de *kukuchi* caníbales son innumerables: a veces, atacan a un pueblo entero, como en el caso del cuento del hijo del oso⁴⁴. A veces por el contrario, se retiran a lugares alejados, por donde se aventura a veces un viajero: creyendo el lugar desierto, se introduce en la cabaña de un *kukuchi*, quien ya sea lo espera, y lo invita a pasar la noche con él, ya sea lo sorprende a su regreso. Le es necesaria mucha astucia al viajero para escapar del *kukuchi*:

⁴³ «La presencia de una pareja de amantes sospechosos, la huida de éstos hacia lo despoblado, la vuelta del varón con el propósito de robar y la muerte del hijo por el padre o la madre, parece que giran en torno del primer motivo que se presenta como causal de todo el drama: el incesto» (Morote Best, 1988: 131).

⁴⁴ Se puede encontrar un estudio exhaustivo de un gran número de versiones de este cuento en Morote Best (1970: 179-240).

Érase una vez un comerciante: se les llama *Qamara*. Había partido de viaje con su mercadería: había llevado coca [para el camino], y sus animales de carga. Llegó así al fondo de un valle, a un escondrijo desierto de la montaña. Entonces se dijo: «voy a guarecerme ahí por la noche», porque se había dejado sorprender por la noche. Entonces, entró en una choza [que se encontraba ahí]: cuando traspasó el umbral, vio que estaba vacía. Los pastores no habían traído a los animales aún. Pero el *Qamara* se había preparado de todos modos [para la noche]: «voy a cobijarme aquí» se dijo él.

Entonces, [escuchó] a lo lejos, el ruido de un cuerpo que se bota al suelo. Ante este ruido, el *Qamara* se dijo: «eso es, mi compadre ha regresado». Y después, escuchó como un llamado. Entonces, de nuevo, el comerciante se dijo: «eso es, está juntando a los animales». Y después, eso se había acercado. Un grito. Pero no era [el grito] de un hombre: era un alma condenada, un condenado. Un condenado que se paseaba y profería alaridos. Al final, el *Qamara*, encerrado en la choza, no tenía por donde escapar.

¿Entonces, qué se dice él? «¿Qué voy a hacer, cómo salgo de aquí?». El *Qamara* está encerrado en la choza. Pero había ahí unos costales. «Me voy a esconder allá atrás», se dice él. Pero no pudo deslizarse atrás. Entonces subió [a la armazón], mientras que el condenado entraba a la habitación. El otro estaba allí arriba, en medio de las vigas de la choza. Ahí se mantenía escondido. Entonces el condenado entró en la habitación, con un alarido.

Botó al suelo el cuerpo de un hombre muerto, que él había traído. Había botado su fardo por en medio de la puerta, diciendo: «¡este hombrecito casi se me ha escapado!». Amanecía ya, bajo la luna. Entonces, abajo, [el condenado] decía: «yo, yo no tengo miedo de nada. A lo único que temo es al búho, a la lechuza de mal augurio, que hace: “kur, kur, kur”, es lo único a lo que le tengo miedo». Así es como hablaba el condenado, abajo, en la oscuridad. [...]

Entonces, un instante después de haberlo depositado [en medio de la puerta], finalmente el condenado lanzó el cadáver del hombre al interior. El otro trepa al armazón, diciéndose: «aquí, no me agarrará». Entonces el condenado se pone a hablar, abajo: «¡Oh, el búho, “kur, kur, kur”, solo tengo miedo de sus ojos rojos!», dijo. Entonces, el *Qamara*, el comerciante, reflexionó: «voy a imitar al búho». Y entonces, de repente, profiere un «hukuy», desde lo alto de su viga. Ante este ruido, el condenado exclama: «¡se diría que es un búho!».

El otro continúa: «ch'usiq, ch'usiq», «oh! Es una lechuza» grita [el condenado]: no distingue nada en el armazón, todo está sumido en la más profunda oscuridad. Entonces el condenado se escapó, profiriendo alaridos, saltó afuera. Porque había escuchado el grito del búho, el grito de la lechuza. Así es como el *Qamara* se salvó, y pudo irse [a su vez].

Constantino Mandura

No siempre se lo describe como un muerto-vivo, cuya ropa y cuerpo en parte descompuesto descubrirían su naturaleza⁴⁵. A veces, conserva el aspecto que era suyo justo antes de su muerte: su *animu*, su imagen se desplaza, y nada hace suponer que ha muerto. Vaga a lo largo de las laderas de las montañas. A veces, le pregunta a un pastor si puede alojarlo por la noche, en su casa del monte. Pobre del que acepte, porque el *kukuchi* podrá, con el favor de la noche, devorarlo:

Una jovencita vivía sola en el monte. Justo al pie de la nieve, allí, al borde de la carretera que pasa por ahí. Entonces, un hombre vino un día: «¡papito, ven por aquí, papito, ven!» llama ella. «Estoy apurado» responde él. «No, papito, ven a dormir» le dice ella, ella lo llama, ella lo llama: finalmente viene. Llega, bueno, ya, está bien: «voy a dormir así, ¿ya? Y después, mañana, me iré, ¿quieres?» dice él. «Vivo solita» le responde la jovencita. ¡Es bonita, la muchacha, pues!

Entonces, está bien, ella prepara de comer. Cenar, y mientras que él [el viejo] cena, ¡y bien!: el papito voltea discretamente su plato de papas, su comida, al suelo. Un niño que se encontraba ahí se da cuenta de eso: «hermanita, está volteando todo al suelo, sin comer nada», susurra él. [...] Se duermen, profundamente, ya, siete horas —son las seis, y después las siete, y después las ocho: duermen siempre como un tronco—. ¡A las nueve, de repente, los atrapa a todos, caramba! Hasta al último. Este hombre: era un condenado, un condenado. Un condenado que había venido, metamorfoseado en hombre, y que había devorado a todos los hombres [del pueblo], de los pies a la cabeza. «Kaqq, kaqq», comienza por la cabeza, va hasta el final: se los come a todos, enteros, está repleto.

Sólo la jovencita se escapa, y el condenado, él, se va. Así es, nadie lo atrapa, no se puede hacer nada, se pasea metamorfoseado en hombre. ¿Cuántos habrá hecho desaparecer así?

Manuel Monroy

Otras veces el *kukuchi*, ayudado por los poderes sobrenaturales que tiene de la otra vida, toma la apariencia de un animal. Se venga de quienes le infligen malos tratos. O bien aun se transforma también en jovencita, o en jovencito, y seduce a los pastores solitarios (en esto semejante, por lo demás, al *machu*)⁴⁶.

Las metamorfosis del *kukuchi* son innumerables. En la mayoría de los casos sin embargo, se lo presenta como caníbal. En esto su relación con la escatología cristiana deviene problemática: porque ¿cómo comprender que Dios, en su infinita bondad, expulse del paraíso a un ser tan nefasto, ordenándole, además, devorar a sus semejantes para conseguir su salvación? Parece imposible semejante trastocamiento de la moral y de las representaciones cristianas del más allá.

⁴⁵ De esta manera se lo caracteriza a menudo en Chumbivilcas, si damos crédito a Valérie Robin (Robin, 2002).

⁴⁶ Ver la hermosa versión que nos ha contado Rafael Mamani (Rafael Mamani, *kukuchi*, 040501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 3: 189 sq.).

Es el prototipo del alma condenada, del «condenado» cristiano, que ha inspirado sin embargo en parte la figura del *kukuchi*, nos introduce sobre una pista falsa. Para comprender todo el misterio de los *kukuchi*, almas errantes antropófagas y poliformes, es preciso orientarse hacia un sistema de representaciones más claramente indígena.

En efecto, hay que recordar esta característica esencial que «hace» a los *kukuchi*: en determinado momento de su vida han cometido el pecado de incesto. Estableciendo un paralelo entre el incesto y el canibalismo se puede esperar entrever una solución al problema. Ahora bien, esta comparación ya ha sido efectuada, en parte por lo menos. Lévi-Strauss, al estudiar los mitos americanos, se dio cuenta de que la asociación entre el canibalismo y, no el incesto, sino el intercambio de mujeres (es decir, precisamente, lo contrario del incesto), es frecuente. Porque en cierta medida, el matrimonio con una mujer perteneciente a otro linaje se asimila, para el linaje del marido, a un canibalismo diferido: para obtener el don de la mujer, la familia del esposo ha tenido que consentir importantes sacrificios, que amenazan en parte su reproducción social. La mujer es en ello «caníbal», puesto que ella exige, por el precio de su mano, el sacrificio de las riquezas que garantizan la supervivencia material del grupo. Inversamente, para la familia de la esposa, los tomadores de mujeres son a menudo percibidos como «caníbales en potencia», puesto que arrebatan el bien más valioso del que dispone el linaje: las mujeres, que no solamente permitirían, en principio, su reproducción biológica (si la regla de matrimonio fuese la endogamia), sino permiten también obtener bienes, a través del intercambio. Así:

«La relación sociológica entre dador y tomador de mujeres subtiende la relación mitológica entre los caníbales, seres naturales, y sus víctimas. Es fácil comprender la razón de todo esto: en el matrimonio exógamo, el tomador de mujer, raptor de una hermana o una hija, es un caníbal en potencia para el dador; por el contrario, a ojos del tomador, el dador es considerado como extranjero, por consiguiente como enemigo, y el primero tiene siempre motivos para temer que la esposa venida de otra parte ejerza contra él poderes misteriosos y criminales» (Lévi-Strauss, 1984: 139)⁴⁷.

⁴⁷ Lévi-Strauss concluye que en los ritos en los que las mujeres representan a caníbales, a lo que se apunta, es en realidad a una representación de los hombres, en tanto que dadores o tomadores de mujeres: «por destino o por origen, la mujer dada en matrimonio o adquirida como esposa se halla de algún modo contaminada por el canibalismo, moral si no siempre real, de los extranjeros a los que se agrega o del grupo del que procede». Esta característica esencial de la masculinidad está representada a través de las mujeres caníbales: «el canibalismo traduce la manera en que los hombres imaginan [...] la masculinidad a través de las mujeres» (p. 142). Lévi-Strauss concluye de ello, de manera en apariencia paradójica, que el intercambio es el límite inferior de la agresión: «Al menos entre organismos inferiores, la vida social resultaría de un umbral químico bastante elevado para que los individuos se atraigan unos a otros, pero precisamente por debajo de aquel en que, vuelta más fuerte la codicia, se devoren unos a otros» (2006: 624).

Se puede desde luego aplicar esta solución, de manera invertida, en el caso del incesto. Porque esta vez, no es el sacrificio de riquezas considerables el que amenaza al grupo, sino más bien el rechazo a tomar esposa en otro linaje, es decir en realidad el rechazo del intercambio, y por ende, como lo ha demostrado también Lévi-Strauss, de la cultura⁴⁸. Al introducir el riesgo de un «retorno a la naturaleza», que excluiría al grupo de las redes de intercambios y en consecuencia de toda posibilidad de reproducción social, el incesto representa una amenaza que se puede comparar con el canibalismo. En ambos casos, la supervivencia de la sociedad está en peligro⁴⁹.

Pero eso no es todo. Quisiéramos remitir al lector a un cuento, muy difundido en los Andes, que relata la huida de una pastora y de un joven del cual está enamorada (no se sabe si esta unión es incestuosa, pero otras versiones lo afirman), y que resulta siendo finalmente un *kukuchi*⁵⁰.

Lo interesante de esta versión del tema de la «fuga mágica», radica en que allí se dice muy claramente que el *kukuchi* no puede «comer» los alimentos: sólo consume por el contrario su *animu*. El joven se reúne con la muchacha, que lo espera en su retiro, halando una llama cargada de provisiones: pero sólo lleva el *animu* de los alimentos, y la llama en sí no es sino una imagen.

Era [el] *animu* [del joven], su *animu*, siempre, su *animu*, no hay duda. [...] En lo que concierne a la llama también, solo su alma se apareció a la muchacha: el alma de la llama, con su cargamento.

Entonces, es todo lo que come [el *kukuchi*]: solamente el *animu* del alimento que la llama lleva. De otro modo, ¿qué crees tú que llevaría? Si eres un hombre, un verdadero, entonces claro llevas alimento, en grandes cantidades. Se lo pone en su bolsa, ¿no es verdad? Entonces, es tan el solo *animu* [del difunto], su alma, quien lleva el alimento. ¿Quién sabe lo que come la muchacha? ¿Cosas sin consistencia, aire? ¿Quién sabe? Ella come todo lo que él ha llevado: pan, frutas... Pero no sé cómo.

Braulio Ccarita

En lo sucesivo del cuento, el muerto-vivo no consume tampoco las vituallas que le ofrece la anciana quien aloja a la pareja. Todo esto parece indicar que el canibalismo de los *kukuchi* no debería ser tomado en sentido literal: si el *kukuchi* mata a sus víctimas, es para devorar su *animu*, y no su carne.

⁴⁸ «La prohibición del incesto [...] constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura» (Lévi-Strauss, 1983: 59, entre otras).

⁴⁹ Algunos pueblos establecen este paralelo, como lo recordó con razón Lévi-Strauss: «En la lengua de los koko yao de la península del cabo York, la palabra *kuta kuta* tiene el doble sentido de incesto y de canibalismo, que son las formas hiperbólicas de la unión sexual y del consumo alimenticio; por la misma razón el consumo del tótem y el incesto se designan con el mismo nombre en Ponapé» (Claude Lévi-Strauss, 1964: 157).

⁵⁰ Ver B. Ccarita, *sipas kukuchi*, 021102. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 35 sq.

Así, la verdadera comparación no se establece entre el incesto y el canibalismo, sino más bien entre el incesto y un canibalismo virtual, o más bien (y ahí queremos llegar), ritual. Porque, como se verá, todos los tipos de consumo que los pastores de las Tierras Altas conciben, cuando se trata de las relaciones entre el mundo-otro y este mundo de aquí, están asociados con el paradigma del consumo alimentario. La inmensa mayoría de los ritos da fe de ello: las ofrendas que se destinan a los seres del mundo-otro son siempre ofrendas alimentarias, «banquetes», en los que es fundamental⁵¹ la calidad de los productos, su olor, su sabor, su color, etc.

128

El consumo alimentario, y las reglas que rigen las relaciones entre el mundo-otro y el mundo de aquí, proporcionan pues la clave del comportamiento de los *kukuchi*. A un acercamiento excesivo, y por ello mismo, ilícito, en el plano de las relaciones sexuales, en el transcurso de la vida, corresponde un acercamiento excesivo, en el plano del consumo alimentario esta vez, después de la muerte. El canibalismo de los *kukuchi* es un incesto «ritual», no en el sentido en que sería exigido por el rito, sino en el sentido en que su lógica interna es la misma que aquella que se aplica a los ritos de ofrendas. Las entidades del mundo-otro no «consumen» los *animu* sino comiéndolos. El deseo sexual prohibido —porque involucra relaciones demasiado cercanas— del «*kukuchi* por venir», es reemplazado por un «hambre» antropófago, también muy peligroso. Este canibalismo no está limitado a la antigua pareja del *kukuchi* (que, como lo hemos visto, es sin embargo, en numerosos casos, su primera víctima), ni a sus hermanos, hermanas o parientes clasificatorios: llevado por su propia lógica (no se puede tener relaciones incestuosas sino con un número limitado de parejas, pero se puede ser caníbal atentando contra cualquier víctima humana), el *kukuchi* se convierte en una amenaza, no solo simplemente para su linaje de origen, sino para la sociedad en general. Al aplicar a la unión sexual las reglas que rigen las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza, la figura del *kukuchi* transforma el incesto en canibalismo ritual.

Y es por ello que la respuesta a esta amenaza debe ser colectiva. No se trata de ganar la «salvación» del *kukuchi*, matándolo por segunda vez (Robin, 2002: 92) —gran número de cuentos que escenifican al *kukuchi* terminan, es cierto, con la muerte de este último, y su metamorfosis en «paloma», que se va al paraíso—, sino más bien de protegerse de él definitivamente, expulsándolo fuera del mundo de los vivos. Al final de algunas historias, los *apu* se encargan de llevar al *kukuchi* a la «montaña hueca», el «volcán», a donde van todos los muertos:

⁵¹ Ver el artículo de Gerardo Fernández Juárez consagrado a las ofrendas aymara (Fernández Juárez, 1994). El Manual de Arriaga narra que los brujos mataban a sus víctimas «comiéndolas», y que el verbo comer era sinónimo de «matar a una víctima»: «Y es cosa cierta que en teniendo cualquier enojo se vengan en comerse unos a otros los hijos, matándolos del modo sobredicho, que ellos llaman comérselos» (Arriaga, 1999 [1621]: 48).

Una mujer encinta muere. Una mujer, que llevaba en ella un bebe muere, ¿ya? Entonces esta mujer se pone a asustar —*manchachiy*⁵²— a la gente, de una manera tremenda. Esta mujer muerta ¡vaga, gimiendo, implorando! Hace un rato, cuando estábamos haciendo pastar a los animales: por esas horas. La mujer vaga, con sus llamados [de auxilio]. Ella pide [auxilio], ¡y todo! Los hombres, asustados, no se aventuran ya por ese lado.

Se le pide a un *altumisayuy* que llame [a los *apu*]: «¿por qué esta mujer nos asusta?». Entonces, [el *apu*] que criaba —*uyway*— a esta mujer, cuando estaba aún en vida, entra a la habitación: «¿Por qué me hacen llamar? ¿Qué quieren? ¿Por qué razón me hacen llamar?» dice él. Enseguida, esta *kukuchi* [la mujer], esta *kukuchi* entra a su vez. Se pone a llorar, a llorar: llora a lágrima viva. Entonces, la gente se pone a hacer humear [hierbas], así, mientras que el *altumisayuy* hace llamar [a los *apu*]. Entonces, [la mujer] exclama: «¡caramba, qué frío hace! ¡Voy a terminar muriéndome, con este frío!», y se acerca hacia las brasas humeantes, para calentarse.

Entonces, la tierra que cría —*uyway*— a esta mujer, proclama: «no voy a dejarla irse. Yo la crío. Es mi consuelo, yo la crío, como a mi bien amada, no voy a soltarla». Son las palabras del *apu*: «No voy a soltarla. La amo, es mi consolación, mi consuelo, mi cantadorcita» dice él.

Finalmente, cuando el *apu* la suelta, [los otros *apu*] se llevan, a pedido del *paqu*, esta alma al interior de un volcán. El *altumisayuy* la hace llevar, gracias a los *k'intu* de coca que ofrece [a los *apu* psicopompos]. Solamente a partir de aquel día el *kukuchi* deja de asustar a la gente: ya no le provoca más miedo. Se ha ido al volcán ¿entiendes? Es eso, es todo lo que sé.

Máxima Chuquichampi

Es preciso poner en relación estas versiones con otras, en las que los *apu* conducen a los vientos —*wayra*— funestos a las entrañas del Ausangate, para que cesen de hacer sufrir a los vivos. Algunas versiones finalmente, manteniéndose siempre dentro del discurso escatológico cristiano (los culpables de incesto se dirigen hacia Dios después de su muerte), evocan una «prisión», en la que Dios tendría encerrados a los *kukuchi*, pero de la cual lograrían escaparse, después de haber burlado la vigilancia divina: recordemos las palabras de Máxima:

Nuestro Padre les da esta orden: «tú, tú eres pecador, anda un poco sobre el Ausangate». Entonces, los que son grandes pecadores parten en dirección del Hawayqati, del Nina Para. Ahí se encuentran los que han pecado. Los grandes pecadores, están buenos para el Nina Para. Están encarcelados, encarcelados, sí, una prisión de hierro. De ahí no saldrán, Nuestro Padre los ha encarcelado.

⁵² Hay que comprender aquí que ella provoca el mal de *mancharisqa*, o de *uraña wayra* [que está a menudo precedido de un «susto», o *mancharisqa*].

¡Si saliesen de ahí, nos devorarían, de seguro! Y a ti también, ya no te pasearías más solo: ¿quién sabe sobre qué ladera desolada de montaña ellos vendrían hacia ti? Una vez que nos hubiesen devorado, sólo quedaría nuestra ropa: la amontonarían. Para evitar que nos devoren [Nuestro Padre] los encarcela. Hablo de la gente que ha cometido pecados.

130

El tema del *kukuchi* nos remite pues a una representación indígena de las relaciones con el mundo-otro, y a las reglas de la reproducción social. Los *kukuchi* infringen sus reglas en el transcurso de su vida, y se convierten en «incestuosos caníbales» después de su muerte, viviendo su relación incestuosa bajo la modalidad del consumo alimentario. Ellos manifiestan, en ambos lados del umbral de la muerte, el mismo comportamiento excesivo y peligroso. Tienen que ser definitivamente expulsados del mundo de los vivos, y encerrados en un mundo infra-terrestre, de donde no saldrán más. En el contacto con los misioneros cristianos, este tema se transforma profundamente, para integrarse a una visión redentora del más allá: el *kukuchi* pasa a ser un «alma condenada», devuelta a la tierra por Dios para que expíe sus faltas, pero también a modo de castigo colectivo. La sociedad debe pagar colectivamente por los crímenes de los que se ha declarado culpable el *kukuchi*, y ella debe soportar sus pulsiones caníbales (Robin, 2002: 93). Para librarse de él, y ganar al mismo tiempo la salvación de su «alma condenada», debe matarlo una segunda vez.

Una vez más, nos encontramos confrontados a la ambigüedad de las representaciones del después de la muerte., que pertenecen a «versiones del mundo», a paradigmas interpretativos diferentes. Solamente desenredando la madeja de las representaciones y de los discursos se logra identificar los elementos que unen un tema como el del *kukuchi* con una «otra vida», regida por las mismas leyes que aquellas que se aplican al «mundo-otro» en general.

5. Las *sirina*

B. C.: [Las *sirina*] viven del agua, al fondo del agua. En el interior del agua, hay una ciudad. Una ciudad, con sus comercios. «Acompáñame a hacer compras», te dirían ellas, y te llevarían. Habría como un rayo, «ch'aqq», y después estarías delante de la tienda, entrarías, «rann», la puerta se cerraría, y tú te encontrarías al fondo del lago. Ya nadie te podría encontrar. Ahí está, eso es lo que he podido constatar. Es lo que se cuenta.

X. R.: Pero estas *sirina* ¿anteriormente vivían, eran mujeres, mujeres, anteriormente, o no? ¿De dónde vienen estas *sirina*?

B. C.: Ahí es donde se encuentran, en el interior, en el fondo del agua, como satanases, forman parte de los «satanases»⁵³. Pueden volverte loco: la gente que

⁵³ El texto quechua emplea el castellano «satanás» para designar a los seres considerados malignos.

habla con las *sirina* se vuelve loca, ya no son normales, como nosotros. Se vuelven locos. Si encontrases una *sirina*, te pondrías a hablar de manera diferente: como un loco —*waq'abina*—. Ya has visto locos, en Cuzco...

X. R.: Veamos, dame un ejemplo, habla un poco de esta manera, veamos, ¿cómo es?

B. C.: ¿Cómo [podría]? No entiendo nada de eso. Corren como locos, quieren pegarle a la gente en la calle, eso son, locos: así se vuelven, a causa de las *sirina*. La *sirina* se lleva tu *animu*, entonces, te pones a hablar de manera diferente. De otra manera, como si estuvieses borracho. Se lleva tu *animu*, el tuyo, entonces, te pones a hablar de manera diferente, ya no tienes *animu*, entonces hablas como un hombre ebrio, ya no sabes lo que dices. Así es. Hay que hacer un sacrificio, ofrecer un hombre en sacrificio. Solo así suelta tu *animu*.

Braulio Ccarita

131

Otro personaje de la otra vida, la sirena (*sirina*, <esp. sirena), nos confirma en la comparación —que acabamos de efectuar— entre relaciones sexuales y consumo de carne humana. Las *sirina* son seres fabulosos que viven en el fondo de los lagos. A veces pueden surgir de ellos para «seducir» a los hombres, y llevárselos con ellas, a su antro. Los hombres pueden permanecer allí hechizados para siempre: desaparecen un día, y no vuelven a aparecer nunca más. Este rapto no se debe tomar forzosamente en el sentido literal: a veces, las *sirina* se contentan con llevarse el *animu* de su víctima. Entonces, ésta se vuelve «loca», «perdida»: sin *animu*, se desplaza de un lugar a otro como si estuviera ebria.

Las *sirina* pueden tomar la apariencia de una mujer, que se acerca y toca a su víctima en el hombro:

Eso es, por supuesto: «¿cómo estás?», ¡caramba! Te toca, y tú también, la tocarías, ¿no es verdad? Una mujer que se acerca, «¿eh, cómo estás? ¿De dónde vienes?», te habla muy simplemente, no dice nada más, ¡pues! Ya, basta con eso, y tu *animu* desfallece⁵⁴. Así es, muy simplemente, te toca [el hombro, el brazo], es todo, nada más, ya. Enseguida, instantáneamente, la persona se vuelve perezosa.

Braulio Ccarita

Pero a veces, sus metamorfosis son más sorprendentes: se cuenta por ejemplo, que ellas pueden volverse peces (el lago Siwinaqucha rebosa de truchas), y que por esta razón los pastores se abstienen de pescar, por miedo a recoger *sirina* en sus redes, las mismas que se vengarían de ellos, hechizándolos.

Yo no sé cómo, ¿hablan sin duda de las *sirina*, no? Las *sirina* viven en el interior —*ukhupi*— de los lagos, ¿no?: no solo ellas seducen a los hombres, y se los llevan con ellas adentro [de los lagos]. Te hablan con palabras suaves, «vamos, ven

⁵⁴ *Mancapun* (<esp. Mancar): desfallecer, morir.

connmigo», ¡y hop! Partes con ellas, y después, te despiertas al fondo del lago. Eso son las *sirina*: los peces también «encierran» *sirina*⁵⁵, es por eso que yo no pesco peces, tengo miedo.

Braulio Ccarita

Se sospecha inmediatamente que la imagen de la sirena está profundamente influenciada por el folklore europeo. Aun cuando las *sirina* no tienen, hasta medio cuerpo, la silueta de un pez, y que no están sentadas sobre una roca aguardando a los marinos, son muy seductoras, y uno se acerca a ellas a pesar suyo. Además, viven en ciudades, sumergidas al fondo de los lagos:

132

Viven del agua, al fondo del agua. En el interior del agua, hay una ciudad. Una ciudad, con sus comercios. «Acompáñame a hacer compras», te dirían ellas, y te llevarían. Habría como un rayo, «ch'aqq», y después estarías delante de una tienda, entrarías, «rann», la puerta se cerraría, y tú te encontrarías al fondo del lago. Ya nadie te podría encontrar. Ahí está. Eso es lo que he podido constatar. Es lo que se cuenta.

Braulio Ccarita

Se podría vincular fácilmente a las *sirina* con el mito de la ciudad sumergida⁵⁶, difundido en todos los Andes, y ampliamente influenciado también por la leyenda bíblica de Sodoma y Gomorra: un anciano llega a un pueblo, cuando toda la población está reunida festejando un matrimonio...

Según lo que me han contado mis abuelos, antiguamente, Siwinaqucha era una ciudad: la ciudad del Cuzco, como la llamaban, ¡era una gran ciudad! En este lugar, un día, se organizó una fiesta importante: en el transcurso de esta fiesta, un gran número de personas se habían casado.

En eso llega un viejito, hambriento, todo sucio y mocososo. El viejito había venido a la fiesta: «Denme un poco de comida», había dicho él, pidiendo limosna. Entonces los recién casados lo botaron afuera diciendo: «Eh, viejo cochino, ¡fuera de aquí!». Pero una cocinera, una mujer, tuvo piedad de él: ella, por el contrario, le dio un poco de comida. Le dijo a esta mujer: «Soy el representante de Dios. Porque los habitantes de esta ciudad son malos, porque son envidiosos, porque no son verdaderos hombres —*runa*—, una desgracia se abatirá sobre la ciudad, un castigo. En cuanto a ti, por el contrario, te irás de aquí. ¡Pero no te voltees a mirar. Si miras, quién sabe qué te sucederá!»

Entonces, esta mujercita dejó Siwinaqucha, ya estaba lejos. Mientras que la gente bailaba, del borde del lago, de arriba, un río rojo, inmenso, se derramaba [sobre la ciudad]. La mujercita estaba orinando: estaba en cuclillas, y miraba mientras

⁵⁵ *Sirinayuyq*: los peces «encierran» *sirina*: son mágicos como las *sirina*.

⁵⁶ Este tema del folklore andino ha sido también objeto de un estudio de Efraín Morote Best («Aldeas Sumergidas». In: Morote Best, 1988: 241-282).

orinaba. Entonces, en esta actitud, esta mujer se metamorfoseó en piedra. Esta piedra existe, del lado de Phinaya: tiene la forma de una mujer en cuclillas. En su base [de la piedra], hay un huequito, como si la mujer estuviese orinando. [Se ríe]. De este hueco fluye un agua amarilla, como la orina.

Adrián Qanqere

Las *sirina* serían así espectros, que habrían sobrevivido bajo una nueva forma al castigo del anciano. La ciudad en donde moran no sería otra que esta ciudad sumergida, de la cual se percibe a veces los reflejos, en la superficie del agua de los lagos.

Pero estas *sirina* tienen también extrañas exigencias, que parecen remitir a otra tradición: a veces reclaman sacrificios humanos, a cambio de su benevolencia. Es el caso en particular cuando se construye una infraestructura (puente, represa, carretera, etc.) en las inmediaciones del lago en donde viven. Se cuenta que la cólera de las *sirina* se manifiesta sobre todo a través de una enfermedad con la que postran a uno de los trabajadores de la obra, por ejemplo al ingeniero responsable de la misma. Conducido donde el chamán, se entería ahí de que es víctima de la *sirina*, y que tiene que ofrecer a un hombre en sacrificio para apaciguarla y sanar. Con mayor frecuencia se apoderan de un borracho, o del sonso del pueblo. Aturdiéndolo, se lo guía hacia un hueco previamente cavado, en donde cae. Se sella el orificio con una tapa, y se vacía cemento, sepultando para siempre a la víctima.

Estos sacrificios humanos son descritos con complacencia, y frecuentemente en público: por esta razón nos permitimos evocarlos aquí. He escuchado de varias bocas este tipo de relatos, y son moneda corriente en los Andes. Se los debe comparar con los sacrificios de llamas, alpacas, y otros animales, que se unen a las ofrendas destinadas a las entidades del mundo-otro, y que estas últimas «devoran» ritualmente.

Estamos, una vez más, impresionados por la sorprendente conjunción de las alusiones a las relaciones sexuales que las *sirina* mantienen, en sus moradas acuáticas, con los hombres que ellas hechizan, y de los sacrificios humanos que ellas exigen (y se precisa bien que las víctimas deben ser enterradas vivas —porque de otra manera, no cuentan a los ojos de las *sirina*—): como si la unión debiera ser ya sea vivida literalmente, ya sea metafóricamente —ritualmente— sobre el modo del consumo de un *animu* ofrecido como víctima expiatoria. En su relación con los hombres sacrificados, las *sirina* no se comportan propiamente hablando en cuanto antropófagas (así como sus uniones con los pastores encantados no son incestuosas), o más precisamente, homófagas, puesto que ellas no son «humanas» (es decir, no son concebidas como humanas que se alimentan de humanos), sino más bien en cuanto «comedoras de hombres», en el sentido más literal.

Es preciso finalmente comparar a las *sirina* de los numerosos relatos «de encantamiento» que se producen en las inmediaciones de los lagos. Porque los lagos, como cualquier otra variación del relieve, son también *apu*. Y a menudo, son *apu* femeninos, jovencitas que se puede ver a veces al borde del agua, bañándose. Si se las interrumpe, se vengán encerrando al inoportuno en el fondo del lago, en su morada —*ukhupi*—: en el interior. Otras veces, echan el ojo a un hombre, de preferencia joven y guapo: y se lo llevan, para que permanezca para siempre con ellas. Estos relatos de encantamiento remiten ya no al mundo de los muertos, del cual las *sirina* parecen formar parte en virtud de los vínculos que las unen al mito de la ciudad sumergida, sino más generalmente, al mundo-otro, a los *apu* y a los lagos, puertas de acceso al *ukhupi*, el infra-mundo.

Es la historia de un hombre que se fue a hacer pastar a sus animales. Vigilaba a su rebaño, y resulta que una mujer estaba al borde del lago, bañándose. Entonces, cuando él se acercó, la mujer desapareció, entró a las aguas del lago.

Un rato antes, se bañaba, se bañaba, sentada sobre una pequeña piedra. Y esta piedra se puso a temblar, era bonito. El hombre decidió entonces llevarse esta piedra. Era bonita, como una pequeña *misa*. Eso es lo que se lleva, ¿ya?

Entonces, esa misma tarde, el hombre se volvió totalmente loco. Como se volvió loco, va a hacerse curar donde el *paqu*. Durante el tratamiento, el *apu* Vela Chuwana entra a la habitación, y declara: «¿por qué me has molestado, cuando me bañaba? Ahí está, me llevé tu *animu*. Hazme una ofrenda sobre doce *unkhuña* blancas», dice él. «Yo soy la *misa* colorada⁵⁷. No temo a nadie, ni a los muertos, ni a los vivos», dice también.

Entonces, después de haber hecho su ofrenda, este hombre se convirtió en *altumisayuc*. Vivió tres años completos, y después murió. Se había vuelto loco, entonces [el *apu*] le había ordenado: «Hazme tu ofrenda sobre doce *unkhuña* blancas, inmediatamente», pero no encontraron las doce *unkhuña* para curarlo. Por eso murió: porque no encontraron [las *unkhuña*]. Si nos avisase ahora, de aquí para la tarde, nosotros tampoco encontraríamos, ¿eh? Así es, murió en plena noche: «Yo te llevaré, cuerpo y alma⁵⁸», dijo [el *apu*]. Ahora, el [*apu*] Vela Chuwana cría⁵⁹ a este hombre, ¿no? Es todo lo que sé. [...]

Él lo cría, no hay duda, el *apu* Vela Chuwana lo cría. Cuando [el hombre] murió, se lo llevó, cuerpo y alma. Hemos enterrado solo su apariencia, ¿comprendes? Entonces este *apu*, el Vela Chuwana, cría al hombre, ¡pues! [El hombre] está en el

⁵⁷ Colorada [esp.]: «Roja. Se aplica con frecuencia a la cara de las personas» (Diccionario María Moliner, Madrid: Gredos, 2000).

⁵⁸ La expresión «cuerpo y alma» está calcada del castellano. Se puede pues traducir «cuerpo y alma», dejando de lado los otros sentidos de alma.

⁵⁹ «Criar», *uyway*, es un verbo que se emplea también para los hombres, el ganado y las plantas.

interior —*ukhupi*— del lago. El lago está ahí, detrás de esta ladera de cerro. Ahí [el hombre] se encuentra.

Máxima Chuquichampi

Desde este punto de vista se puede vincular también a las *sirina* con los «espíritus de los manantiales», que tienen que ver con la misma lógica. Los manantiales son también puertas de acceso al *ukhupi*, como ya se ha visto. Y por esta razón, sus intermediaciones son peligrosas.

Quisiéramos justamente terminar esta rápida vista panorámica por el relato de los encantamientos de los cuales son víctimas los hombres cuando provocan la cólera del *apu*, o por el contrario cuando desencadenan su pasión amorosa.

135

6. Los *apu* encantadores

[...] Un hombre tenía un hijo, y un día se lo llevó de viaje. Resulta que deja al niño solo [y el niño desaparece]. Entonces, se habían puesto a hablar⁶⁰, él, este hombre que venía del Qulla Suyu, y [el *apu*] Wawallani. Entonces, éste le dijo: «te daré vacas, te daré vacas, por encantamiento, ¡muchas!», para convencerlo.

Habían hablado, sobre [la *misa*] del *yachaq* —estos *yachaq*, se les llama también *altumisayuy*, hacen hablar a los *ispiritu*, las *tierrakuna*—, habían hablado. Entonces, había traído de nuevo a un niño, pero no lo había hecho atravesar el abra: de este lado se encontraba el lugar encantado, y ahí es donde el padre había abandonado a su hijo, solo. Entonces, mientras el niño estaba sentado, después de un momento solamente [el Wawallani lo había tomado]. El padre se regresa solo.

Luego, se dirige al mismo sitio, otra vez con un niño, lo deja ahí, lo entrega [al Wawallani]: en intercambio, se hace entregar las vacas. Entonces, había traído las vacas hasta aquí, y había traído también lo que le habían ofrecido⁶¹, que ha hecho crecer el rebaño, pero tan solo aquél que pertenecía a este Dávila⁶².

El *pampamisayuy* Cesario Condemayta

Los *apu*, como las *sirina*, pueden retener prisioneros en sus laderas tanto a hombres como a mujeres, para castigarlos o porque han puesto la mira sobre ellos (o ellas).

El primer caso es frecuente. Citaremos para ilustrarlo este cuento que hemos recogido en Marcapata: un hombre parte para un largo viaje llevando entre sus cosas un amuleto, regalo del *apu*. En el momento de atravesar el abra, olvida

⁶⁰ El episodio es anterior a la desaparición del niño.

⁶¹ Se trata sin duda de un *inqa*, o *inqaychu*.

⁶² Sin duda el apellido del hombre.

su valioso cargamento y no ofrece al *apu* un *k'intu* de hojas de coca en señal de respeto: es tragado por la montaña, en el transcurso de una tempestad de nieve que lo oculta a los ojos de sus compañeros.

[Conozco] la historia de un hombre víctima de un encanto, que vivía en las cercanías de Q'achi, sí, en Q'achi vivía, ahí, en frente, donde está el acantilado. Había otro que vivía ahí y se llamaba Sunqu, Manuel Sunqu, y un día, este Manuel Sunqu me contó: «Resulta que partimos juntos [con mi compañero] el primero de agosto, diciéndonos: “atravesaremos el abra nevada por el camino del Istallahananta”. Entonces, nos pusimos en camino», y partieron. Llevaban con ellos sus *misa rumi*⁶³, sus joyas.

136

Entonces, ¿es verdad o no? ¿Está ahí? ¿No está ahí? En todo caso se cuenta esto: «está prisionero dentro de la nieve». Esto es lo que [Manuel Sunqu] habría sabido, se dice, a través del *yachaq*, quien había llamado [a los *apu*]: el hombre está prisionero dentro del Ausangate, víctima de un encantamiento. En el interior del Ausangate, sí.

Y resulta que de repente, Timoteo Waywa en persona se puso a hablar: «¿Para qué me han ofrecido una cruz de pan, para qué me han velado durante ocho días? De todas maneras no habré regresado al cabo de ocho días»⁶⁴. La familia de este Timoteo Waywa existe todavía actualmente, sí: sus sobrinos, todos hombres, viven al fondo de este valle.

Timoteo parte para hacer pastar a sus animales, parte un día, a caballo, sobre su montura de cuero repujado, observando a sus animales desde los promontorios. A veces, [él y su compañero] los observan, a veces no, hay demasiadas nubes, todo está cubierto por una espesa neblina, ya no ven más nada. Entonces, él avanza, se detiene para respirar, recoge leña, hace pastar a sus animales, y después, se queda ahí, prisionero en el interior del Ausangate, este Timoteo: prisionero de un encantamiento.

Entonces, según lo que cuentan, esto es lo que declaró: «Regresaré el Último Día, pero ahora, no soy libre», eso es lo que dijo, sobre el valimiento⁶⁵ de Conde, sobre su *altumisa*. Es todo lo que sé.

El *pampamisayuy* Cesario Condemayta

En el mismo orden de ideas, son legión los relatos de los «buscadores de tesoros» quienes, llevados por su codicia, no dudan en profanar lugares sagrados (en particular grutas, puertas de acceso al mundo-otro y también residencia de los *machula*) y son finalmente castigados por el *apu* (o como se verá también, por el *machula* descontento).

⁶³ Se trata quizás aquí, más simplemente, de los *inqaychu*, que son las «joyas» de los pastores porque permiten la reproducción del ganado.

⁶⁴ Alusión a las ofrendas que se hace en honor de los muertos.

⁶⁵ Otra palabra para designar a la «*misa*», mesa ritual del *altumisayuy*.

Conozco la historia de un llamado Parin, que desapareció en el interior del Choquechanka [con un grupo de compañeros]. Varios habían partido de viaje con este Parin, ¿entiendes? Este Saturnino Parin era de Chikis. Hicieron ruta hacia Lima, por el camino del Chili-Chili. Había una gran feria, como se dice.

Entonces, se ponen en camino, con su dinerito, su botellita de alcohol, sus provisiones. Y después, se dicen: «vayamos a ver si hay oro», y suben por las laderas del Choquechanka. Con sus bolsas.

Entonces, había montones de grutas, y adentro, sólo había que recoger el oro del suelo. Llegan [a una gruta], uno de ellos propone: «durmamos» —tiene sueño, se está dejando ganar por el sueño—, pero los otros prenden una fogata y queman ahí un despacho. Lo hacen quemar, y dicen a su compañero dormido: «no duermas, ¡despiértate!».

Mientras que dormía, un animal pelado, de cuerpo amarillo, se puso a devorarlo, como un perro come su sopa. Entonces, se sobresalta con un grito: «¡wataq!», y a causa de eso muere enseguida: porque se había dormido. Los que no se durmieron, después de haber hecho quemar su despacho, regresan sin problemas. Su compañero, después de llegar a su casa —a pesar de ello logra retornar a su casa, según cuentan—, en cuanto llegó, muere. Este animal pelado de cuerpo amarillo, era el diablo, el *sagra*⁶⁶, que le devoró el corazón. Sí.

El *pampamisayuy* Cesario Condemayta

Pero el *apu* puede también echarle el ojo a una jovencita, o a un joven. El segundo caso es menos frecuente, porque se asocia sobre todo a los lagos con *apu* femeninos. Pero las montañas también pueden ser femeninas y los encantamientos de hombres jóvenes son posibles. La narración del pastor y del *apu* Wawallani parece justamente tener que ver con el rapto de un niño por parte de una *apu* enamorada: «Entonces, mientras que el niño estaba sentado, después de un momento solamente [el Wawallani lo había tomado]».

A veces el *apu* anuncia al pastor su intención de convertirse en su yerno:

¿Cómo, desde aquella esta altura, [la hija] de Sunqu habrá sido hechizada, el día de Marte Suyu⁶⁷? Era una jovencita: [el *apu*] tomó a su hija, una jovencita. Ocurrió así: están cocinando, ella sale para hacer pastar a los animales, y no regresa más. Entonces la gente se dice: «Seguramente ha ido a ver el Carnaval», pero ella no había ido a ver el Carnaval, y ella no regresó nunca, y ella no fue tampoco al Carnaval, no: había desaparecido, así de simple. Entonces, como no se la encontraba, van, preocupados, donde el *yachaq*, van a consultar la *misa* de Conde —en aquella época, Conde vivía aun, vivía allá atrás, creo—.

⁶⁶ El término *sagra* designa a menudo, bajo la influencia de los misioneros (en particular protestantes evangelistas) indiferentemente a todos los seres del mundo-otro.

⁶⁷ Es el martes siguiente al domingo de Carnaval.

Entonces, se escucha una voz: «Soy el negro Antonio», —era el cerro donde vivían —, «ahora, soy tu yerno, yo la he encantado: ¿la voy a dejar irse, está viva, está viva, o bien está muerta?», eso es lo que dijo. Entonces, algunos no quisieron que la dejara irse⁶⁸, entonces no la soltó.

Entonces, quedó prisionera, encantada, esta hija de Sunqu: ¿cómo se llamaba? Ya no me acuerdo. ¿Quién sabe cómo se llamaba?

El *pampamisayuy* Cesario Condemayta

O bien, hace un trato con el pastor:

138

Voy a contarte la historia del pueblo de Yanawara, en el valle del Urubamba. Antiguamente, el pueblo de Yanawara no tenía agua. Entonces, la gente sufría, a causa de la falta de agua. Tenían que ir a buscarla muy lejos, en grandes tomines⁶⁹, regresaban al final de la tarde, deteniéndose a menudo para respirar. Entonces, así es cómo iban a buscar agua: durante mucho tiempo vivieron así.

Entonces, un día [el *apu*] hizo soñar a un hombre. Le dijo, en sueños: «Dame a tu hija, y entonces te daré agua». Entonces, el hombre se despertó con este pensamiento.

No le contó nada a su mujer, reflexionó solo. «Vamos hija, hay que partir», dijo él. Y se puso en camino con su hija. Subieron por las laderas del cerro, él y su hija. Entonces, gracias a la omnipotencia del *apu*, en un instante llevó a su niña hasta el lago, ¿comprendes?

Entonces, llegaron. Un señor —*wiraqucha*— apareció sobre la orilla del lago. Dijo: «¿Entonces, hijo! ¿La has traído?» — «Sí». — «Bien, entonces ahora ándate, corre, no mires hacia atrás. Al final, cuando hayas llegado a tu casa, meterás tu mano en el agua y sacarás de ella una mazorca de maíz de oro, y otra de plata. En cuanto llegues a tu casa, no antes».

Entonces, el hombre se va, muy triste, dejando a su hija. Ves, se va a toda carrera. Entonces, se regresa a toda carrera, cansado. Cuando está regresando escucha un ruido, ¿comprendes? Es el ruido del agua que retumba, ¡como un río! «¿Qué es esto?» se dice, y mira hacia atrás. En el instante preciso en que se voltea, el agua desaparece bajo la tierra. Ya no está. «¿Pero qué es esto?», se dice, inmóvil. Y después, reinicia su carrera, ¿comprendes?

Corre, corre y mira de nuevo, apenas escucha el retumbar del agua, y ¡hop! El agua desaparece. Entonces, vuelve a partir. En cuanto vuelve el silencio, vuelve a partir⁷⁰. Entonces, de esta manera, termina llegando a su pueblo al fondo del

⁶⁸ Por temor a que la jovencita, convertida en alma (espíritu de un muerto), provoque enfermedades sobrenaturales.

⁶⁹ El texto quechua retoma aquí la palabra castellana «tomín»: se trata de grandes vasijas de barro, panzudas, de cuello estrecho, y que se puede cerrar mediante una tela o pellejo.

⁷⁰ Este episodio explica una particularidad del río sobre el cual se ha construido el pueblo. A lo largo de su trayecto, el río desaparece bajo el suelo y reaparece enseguida, en varias oportunidades.

valle. Llega a la hondonada de Yanawara. Está triste. Llega a su casa, y ahí es cuando cuenta toda la historia a su esposa. Él le dice: «¡Mira lo que he hecho con nuestra hija! La he abandonado! No está conmigo, se quedó en el lago».

«¿Por qué te la llevaste? ¡Deberías de habérmelo dicho!», le contesta su señora. Entonces, la madrecita rompe a llorar, llora por su hija desaparecida. Era bonita, linda, su hija. Ella llora y dice: «¡A partir de hoy el pueblo de Yanawara será maldito!». Maldijo al pueblo, en medio de sus lágrimas.

Desde aquel día, tienen agua en Yanawara, mucha agua. El agua hace vivir a los habitantes de la hondonada. Hay suficiente para sus canales de irrigación, para beber también. Ya no sufren como antes.

Esteban Sota

139

En este cuento, el *apu* está muy estrechamente asociado con el lago. Es un señor quien aparece al borde del agua: «Un señor —*wiraqucha*— apareció sobre la orilla del lago». El lago se encuentra en ladera de montaña, puesto que le es necesario al pastor subir la pendiente para llegar al lugar de la cita: «Subieron por las laderas del cerro, él y su hija». No es imposible que el «señor» del cual se habla aquí sea un «*apu* del lago», como ya hemos visto que existen.

Siempre, el *apu* sale ganando y se lleva a su víctima dentro de sus entrañas, en donde permanece encantada. Y, serán necesarias sin duda ofrendas semejantes a aquellas que se consiente efectuar en honor a las *sirina*, para que el *apu* resuelva liberar a su cautiva. Pero en el caso de los *apu*, no se evoca esta posibilidad, por lo menos no directamente. Sin embargo, los documentos del periodo colonial prueban sin la sombra de una duda que los sacrificios humanos que se hacían en honor de las *waka* estaban destinados en primer lugar a los cerros. Actualmente, si hay sacrificios humanos, están colocados dentro del contexto de aquellas «obras públicas», de las cuales se busca asegurar su perennidad obteniendo la benevolencia de los *apu*, sin que, esta vez, se constate un vínculo directo con un «encantamiento», como ocurre con las *sirina*.



El mundo de la «otra vida», tal como los pastores de las Tierras Altas lo describen, está trabajado por dos lógicas contradictorias y conflictuales: aquella heredada de la tradición indígena, que vincula a los muertos con el «mundo-otro» en general, y con las relaciones que mantiene con la sociedad y la naturaleza; aquella heredada de la evangelización, que busca transformar la «otra-vida» en «más allá» cristiano, marcado por la teoría de la redención y de la condenación. Entre estas dos «visiones» del después de la muerte, los pastores no escogen: combinan las representaciones, probando soluciones siempre precarias, que es preciso reelaborar

continuamente⁷¹. Solamente mediante un paciente trabajo de decodificación el etnólogo puede tener la esperanza de reconstituir la trama de una «otra-vida» informada por las representaciones indígenas del mundo-otro.

Pero esto no es suficiente: es ahora necesario vincular estas representaciones a la práctica cotidiana de estos pastores, y en particular a su práctica ritual. En efecto, a través de los ritos devendrán manifiestas las nociones que nos hemos esforzado por presentar: los ritos las desprenden del «cielo de las ideas», y les dan un sentido práctico que refuerza su coherencia y su legitimidad. Entonces la figura del chamán también se mostrará en su centralidad, a diferencia de los demás oficiantes rituales, él es quien tiene a su cargo «comunicar» con este mundo-otro de múltiples facetas. Abordemos pues este «universo de los ritos» de las Tierras Altas.

140

70 Volveremos sobre estos mecanismos de reelaboración en la tercera parte de este estudio

SEGUNDA PARTE

EL UNIVERSO DE LOS RITOS

Capítulo 5

Ser chamán

143

1. *Altumisayug*: el sirviente de los espíritus

M. P.: [...] Los *apu* tienen su hijo: es llamado por ellos, en otras palabras, se trata del elegido del *apu*, como su hijo, eso es, el *waynillu*, el servidor. Entonces, nosotros por costumbre usamos otros nombres: decimos *altumisayug*, o *paqu*. Pero los *apu*, ellos, hablan así: «eh, *waynillu*, ¿porqué me haces llamar?». Con esas palabras, entran a la habitación: se dirigen siempre primero al *waynillu*, entonces el *waynillu* responde: «mi papá», saluda, «mi papá, este hermano aquí presente te ha hecho llamar, quiere hacerte una pregunta». Es así como se dirige a los *apu*.

Es así como les habla, no es como en la vida de todos los días, así no más, hermano. No, a veces, hay que poner todo su corazón, si vas allá [donde el *altumisayug*], no debe ser en vano: si fuese el caso, entonces los *apu* podrían tal vez castigarte, podrías incluso volverte sordo. [...]

El servidor del *apu* tiene por nombre: *waynillu*. En ciertas regiones, se dice simplemente «servidor», en otras: «*waynillu*». Entonces, sabemos todas esas cosas por boca del *altumisayug*, del *paqu*, ellos son los que hablan con los *apu*, nosotros solos no podríamos.

Ellos son los que en primer lugar llaman, están autorizados para hacerlo, entonces, una vez que se los ha hecho llamar, ellos [los *apu*] hablan, y es en ese instante que tienes que hacerles tu pregunta: «¿cuál es mi padrino? Quisiera conocer a mi padrino, hazlo llamar por mí», y los *apu* lo hacen llamar entre ellos, «ya, este es tu padrino»: los *apu* te informan. Si te preguntan: «Entonces, ¿quieres que tu

padrino venga?», y que tú les contestas «sí, quiero», entonces viene, hermano, ese, tu padrino. Y él te habla: «hijo, me olvidas, cuando estás por aquí, por allá», él te dice todo. Igual que nuestros padres y nuestras madres nos visitan a veces, igual, es una visita, una reunión entre los *apu* y nosotros.

X. R.: Entonces, eso se llama un *waymillu*, un servidor. ¿Y este nombre sólo se aplica a los *altumisayuq*, a nadie más?

M. P.: Sí, sólo se aplica a los *altumisayuq*, es su nombre, no vale para los demás: porque hay también a quienes se les llama *pampamisayuq*. Esos no hacen más que leer las hojas de coca, palpar las venas, leer las señales en la orina: esas cosas, es todo. Esos no hablan tanto con los *apu*, sólo son adivinadores, y es así, adivinan, tienen pocos conocimientos, como se dice, ya no son buenos sabios —*yachayniyuq*—. Sólo los *altumisayuq*, los *paqu*, son buenos *yachayniyuq*, sólo ellos, y nosotros no podríamos igualarlos, ni acercarnos a ellos: [hablan] con las alturas; [si hablan] con las alturas, entonces está bien.

Mauro Paqo

En los Andes meridionales del Perú, la función chamánica es ejercida por un hombre a quien se conoce bajo el nombre de *altumisayuq*: el hombre que posee la Mesa Alta [ritual]. El chamán es capaz de convocar a su «mesa» a los seres del mundo-otro, y en particular a los *apu*, que ordenan la naturaleza y pueden, en consecuencia, ayudar al chamán a prever, prevenir y combatir el infortunio.

Este nombre está construido a partir del castellano: alto-mesa-yuq. La mesa designa sin duda alguna el altar del chamán, que presenta efectivamente el aspecto de una «mesa» ritual, que se cubre de objetos mágicos. Pero también, por una metonimia evidente (que asocia el altar a la «misa», en castellano), el vocablo remite a la liturgia católica: el *altumisayuq* pasa a ser así el sacerdote de un culto paralelo que, aunque no esté institucionalizado, no por ello deja de ser menos legítimo.

En la época pre colonial, el vocablo que designaba a los oficiantes rituales encargados de comunicar con las *waka* era sin duda *waka willaq* («el que habla con las *waka*» según la traducción de Arriaga¹), del cual se encuentran rastros en los manuales de extirpación de idolatrías y las crónicas. En aquella época además, las funciones parecen haber sido distribuidas entre varios personajes, que se especializaban: algunos se entrevistaban con los ancestros, otros con el rayo, otros con las *waka* propiamente dichas, etc. El *altumisayuq* heredó de estas diversas funciones, y adquirió nuevas.

¹ «Huacavillac, que quiere decir el que habla con la huaca, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la huaca y hablar con ella y responder al pueblo lo que él finge que dice, aunque algunas veces les habla el demonio por la piedra» (Arriaga, 1999 [1621]: 41).

La palabra *altumisayuq* se opone desde un comienzo a *pampa-misayuq*: el que posee la Mesa Baja (ritual). Es decir que su estatus está definido, en parte, por su mesa; es decir por los objetos rituales que posee y que permiten distinguirlo con toda seguridad de otros oficiantes de menor importancia. El *pampamisayuq* posee él también una *misa*, un altar cubierto de objetos: pero estos no le autorizan a invocar a las fuerzas del mundo-otro. Como dice Mauro Paqo:

[...] porque hay también a quienes se llama *pampamisayuq*. Esos no hacen más que leer las hojas de coca, palpar las venas, leer las señales en la orina: esas cosas, es todo. Esos no hablan tanto con los *apu*, solo son adivinadores, y es así, adivinan, tienen pocos conocimientos, como se dice, ya no son buenos *yachayniyuq*.

El *pampamisayuq* está encargado muy a menudo de realizar ofrendas destinadas a los seres del mundo-otro. Es un especialista de la tradición: con frecuencia, un «hombre mayor», que conoce a los *apu* y sus caprichos, que sabe cómo rendirles honor. Escoge los ingredientes que deben componer cada ofrenda, en función del espíritu al cual se la destina: *apu*, *machu*, *sirina*... A menudo es un hombre versado en la tradición oral de su comunidad. Pero no está encargado de «comunicar» con los seres del mundo-otro.

El *pampamisayuq* es capaz de «adivinar», leyendo las hojas de coca, la orina, palpando las venas. Y esta lista de atribuciones nos permite desde ya distinguir al *altumisayuq*, no sólo del *pampamisayuq*, sino también del *watuq*: el que adivina. La categoría *watuq* es puramente funcional. Se precisa bien que los *pampamisayuq* «solo» son *watuq*: dicho de otra manera, los *altumisayuq* lo son también, pero son «algo» más.

Los métodos de adivinación son múltiples. La lectura de las hojas de coca es la más difundida. Dejando caer hojas sobre una manta cuadrada (*unkhuña*, o *wachala*), y observando su posición en relación a una pieza de moneda que se habrá previamente colocado en algún lugar de la tela, escogido al azar, se puede «leer» el futuro, pero también determinar el origen del infortunio. La orientación de las hojas, el lado que presentan (haz reluciente, o haz con nervaduras), la posición del pecíolo, la dirección indicada por la extremidad del limbo pero también las cualidades propias de las hojas (tamaño, color, presencia o ausencia de rasgaduras o de pliegues)... todos estos factores permiten al *watuq* identificar señales. Completa su diagnóstico planteando incesantes preguntas al paciente, que lo orientan hacia tal o cual interpretación. La mayor parte del tiempo, el diagnóstico es el producto de este vaivén entre el relato de las perturbaciones del paciente —y de las circunstancias que las han visto nacer— y la búsqueda de señales sobre la *unkhuña*. Los buenos *watuq* (en este caso, se habla de *kuka ghawaq*: lit. «el que ve las hojas de coca»), saben sacar admirablemente partido de

esta combinación². Se lee también el futuro (y el pasado) en los orines, las vísceras de animales, y en particular de cuyes (los adivinos son verdaderos arúspices), las venas —de las que se observa las sinuosidades, el color, la consistencia—, el humo, producido por el incienso, madera de sándalo, cigarrillos, etc. Se practica también la cartomancia.

El buen *altumisayug* domina por lo menos una de estas técnicas de adivinación, en particular la lectura de las hojas de coca. Entonces siempre es *watuq*, e incluso, es un *watuq* de naturaleza particular, pues recibe la colaboración sobrenatural de los *apu*, quienes le «inspiran» su lectura:

146

Sí, yo leo las hojas de coca. Hay que echar las hojas, y enseguida mirarlas, analizarlas, y además, hay alguien que siempre me dice [lo que debo ver y comprender]: son los parajes con los cuales trabajo. Los parajes me susurran las indicaciones, me explican: «ahí, y después ahí, hay tal cosa», y es así como me oriento a través de la coca. Ellos me explican, son *ispiritu* que me explican.

El *altumisayug* Leonardo Chullo

La adivinación es un componente esencial de la terapia chamánica, permite establecer el diagnóstico, que será, si es necesario, confirmado ulteriormente, en el transcurso de una sesión en la que se pedirá a los *apu* que se pronuncien sobre la enfermedad. El chamán sólo invoca a los espíritus si el veredicto del oráculo (la coca), así lo exige: es preciso en particular que la enfermedad pertenezca a la categoría de las enfermedades sobrenaturales, y que revista particular gravedad.

En efecto el *altumisayug* no es solamente *watuq*: él es también, y sobre todo *hampiq*: curandero. De todos sus roles es el más importante. Curandero, lo es ante todo porque domina el uso de la farmacopea, que es inmensa —cf. Métraux (1967: 276), Roersch (1994)—. Sus conocimientos en la materia son grandes: así, entre la lista de las especialidades del arte de curar, debe ser antes que nada un «yerbatero», un herborista:

No es fácil [curar]. Pero he tenido que aprender a conocer las plantas, todas las plantas, conocer sus propiedades, de todas las plantas, las frías, las calientes [...]. Así es como nosotros podemos curar a la gente: porque hemos aprendido a conocer las plantas.

El *altumisayug* Cerapio Mamani

Pero desde luego, su ciencia terapéutica no se detiene allí: sabe también curar las luxaciones y los problemas musculares y articulares: es un kinesiterapeuta, un huesero.

² Para un buen ejemplo de una consulta de este tipo, ver Leonardo Chullo (*consul*, 290501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2, pp. 171 sq).

En suma, debe ser sabio: *yachayniyuq*, o *yachaq*: «el que posee el saber», quien sabe. Pero este saber universal es raramente exigido, y es más teórico que real. El *altumisayuq* es sobre todo un especialista de la comunicación con el mundo-otro: y se lo va a buscar en última instancia, cuando se ha consultado sin éxito a todos los demás curanderos. Desde este punto de vista, el *altumisayuq* es un «buen *hampiq*», un hombre capaz de atacar las raíces del mal, cuando este es de origen sobrenatural³.

Su función terapéutica distingue en principio al *altumisayuq* del *layqa*: el brujo, el hechicero. El *layqa* es una suerte de *pampamisayuq*, que se dirige a los espíritus conocidos como maléficos, o *supay*. No comunica con ellos, en el sentido en el que el *altumisayuq* es capaz de hacerlo: los invoca en sus rezos, les presenta ofrendas. Busca obtener su colaboración, para perjudicar a alguien. Veremos que es particularmente difícil definir a estos espíritus *supay*: no forman una categoría plena de entidades del mundo-otro. Representan solamente, entre el conjunto de estas entidades, a aquellas que están más fácilmente dispuestas a hacer daño. El *layqa* es un «hechicero», que se designa también con su nombre en castellano: hechicero, o malero.

Pero estaríamos errados si creyéramos que la palabra *layqa* se aplica a individuos que se consagrarían por entero a los maleficios. Los *pampamisayuq* (y por ende, con mayor razón, los *altumisayuq*) pueden ser a la vez *hampiq* y *layqa*. La mayoría de las veces, el *pampamisayuq* es considerado responsable del infortunio que se abate sobre tal o cual miembro de la comunidad: se murmura entonces que la responsabilidad de ello le incumbe. Se convierte en *layqa* a los ojos de aquellos que han sido dañados. Las opiniones están siempre divididas cuando se trata de designar un *layqa*. Nunca he sido testigo, por mi parte, de una sesión consagrada a invocar a los espíritus *supay*, con la intención deliberada de echar un maleficio. Los *altumisayuq* niegan siempre ser *layqa*. Y sin embargo, los infortunios son a menudo atribuidos a los malos espíritus, y a los individuos mal intencionados (indiferentemente, el *layqa* y su cliente) que los animan a cometer el mal: ellos incitan los espíritus a que «atrapen» (*hap'ichiy*) el enfermo.

Eso es, eso es lo que a veces se produce: se echa un maleficio, se te prenden, para bien o para mal. También, es una historia antigua: los antiguos, sabían cómo embrujar al *animu*, así: se echaban maleficios, unos a otros, eran *layqa*, ¿entiendes? Eso, a causa de eso cojeas. Eso es lo que ha pasado, el *wayra*⁴ te habrá cogido bien⁵, sin duda. De aquello, de todo el resto, te voy a curar, ¿ya? A

³ Cf. Leonardo Chullo, *Consul*, 29050/ (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 171).

⁴ El *wayra*: el espíritu, el *animu*. Se trata a menudo, como se verá, de un *suq'a wayra*: el espíritu de un *machu*.

⁵ *Hap'ihatasunkiman*: leemos el post-verbo /-ha-ta-/ como /-qa-ta-/ que implica la idea, según Antonio Cusihamán, de una acción llevada hasta el final, de manera minuciosa (Cusihamán, 1976: 209).

veces existen ambiciosos, sabes, que no desean más que una cosa: obtener ganado, obtener tierra. A esos, yo los haré agarrar, cuando me toque el turno, los haré morir. Morirán, y sobre el campo de batalla, al final, sólo quedará yo.

El *altumisayuq* Leonardo Chullo

148

La distinción *layqa/hampiq* no apunta tanto a los curanderos sino a las formas de operar. El *layqa* juega sobre el «mal querer», la «mala orientación», de seres además homólogos a los espíritus auxiliares del *hampiq*. No existe separación radical entre un chamán «blanco» y un chamán «negro», como tampoco existen dos categorías cerradas de «buenos» y «malos» espíritus, como es el caso en otras regiones del mundo⁶. El *altumisayuq* o el *pampamisayuq*, ya sean *layqa* o *hampiq*, se dirigen, más allá de los espíritus que invocan, a una orientación de la voluntad, a una energía (positiva o negativa), que se esfuerzan por influenciar a través de sus ofrendas, y sus invocaciones. Sin embargo, esta energía nunca es concebida aparte, como una entidad a la cual el chamán podría dirigirse directamente.

El término *paqu*, finalmente, es más difícil de traducir: en el diccionario de Cusihuamán encontramos: «curandero profesional» (Cusihuamán, 2001: 76), pero el adjetivo «profesional» no es tal vez conveniente, porque un *pampamisayuq* que vive en el campo será también calificado de *paqu*, sin que ejerza por tanto una actividad remunerada. El *paqu*, es, más ampliamente, el especialista de las ofrendas, de la adivinación, del arte de curar tradicional: puede ser un simple *pampamisayuq*, y con mayor razón, *altumisayuq*. Este término es interesante, porque allí encontramos la raíz *paqu-*, que forma *paqucha* (la alpaca): y uno de los atributos del *paqu*, es en efecto saber realizar las ofrendas destinadas a favorecer la fertilidad de los animales del rebaño, en particular las alpacas. En ciertos casos, se da también al término *paqu* el sentido de *pampamisayuq*, por oposición a *altumisayuq*. El *paqu* es entonces un curandero de menor rango en la jerarquía de los oficiantes rituales. Esta polisemia puede ser fuente de malentendidos, como se verá.

Todos estos términos (excepto *altumisayuq* y *pampamisayuq*) designan habilidades, saberes que definen una práctica ritual y terapéutica. Existe uno, en cambio, que se aplica exclusivamente al *altumisayuq* —por ende al chamán— y que apunta más bien a un estatus: es el de *waynillu*, el «servidor»⁷. El vocablo es un derivado

⁶ Sobre este punto, se consultará con provecho el artículo de Elizabeth Kreimer: «Los chamanes se clasifican de acuerdo a cuál de estas fuerzas [de armonía o de desorden] se suscriben. En este sentido, el quechua los define como *hampis* y *lajjas*, y el castellano como curanderos y maleros. Sobre la base que los chamanes dicen que: «para ser un buen curandero hay que ser un buen malero», y que «para ser un buen malero, hay que ser un curandero», se cree que los *hampis* y curanderos trabajan en dirección a la armonía y que los *lajjas* o maleros crean desorden y hacen daño» (1988: 154). Véase también nuestro propio análisis (Ricard, 2004a: 51-54).

⁷ Se encuentra también, en la región de Pomacanchi y Chumbivilcas, *maq'i'llu*, compuesto de *maq'ta* (joven, muchacho en edad de casarse, con una carga a menudo despectiva de «joven indio pobre») e *-illu* (Gina Maldonado, com. pers.).

de *wayna*, «joven», y *l-illul*, diminutivo algo peyorativo que hace del joven un «mandadero», un servidor. En nuestra entrevista de apertura, Mauro nos dice:

Los *apu* tienen su hijo: es llamado por ellos, en otras palabras, se trata del elegido del *apu*, como su hijo, eso es, el *waynillu*, el servidor.

El *altumisayuq* es en efecto el servidor de los *apu*, seres sobrenaturales que lo escogen y le transmiten un poder considerable, limitado sin embargo por su rol subordinado de servidor. Vamos a abordar ahora las modalidades de esta elección sobrenatural, y del aprendizaje del oficio de chamán.

2. La iniciación chamánica

149

¿Cómo se convierte uno en *altumisayuq*? Los relatos de iniciación nos remiten invariablemente a dos mecanismos: la elección sobrenatural, y el aprendizaje bajo la tutela de un *altumisayuq* afamado. Estos dos mecanismos están a menudo combinados: pero como sus lógicas son distintas, esta combinación provoca querellas de legitimidad que pueden dañar el prestigio del chamán.

La elección sobrenatural se manifiesta por una «descarga de rayo», de la cual debe librarse el futuro chamán. Desde este punto de vista, el rayo —*qhaqya*— es concebido como un «mensajero» de los Dioses⁸. Los *apu* lo emplean para designar al común de los mortales aquel a quien ellos han escogido para que se convierta en su *waynillu*, su servidor⁹. En consecuencia, el *qhaqya* es muy a menudo, un fenómeno estrechamente asociado a los *apu*.

La primera descarga de rayo «dispersa» los miembros de la víctima. La segunda los reúne, y la tercera les vuelve a dar vida: ¿cómo dar mejor cuenta del poder «ordenador de los *apu*»?¹⁰ Un cuento que escenifica a zorros fanfarrones, y al Patrón Santiago (representación colonial del *qhaqya*¹¹), ilustra con humor este poder:

Esta historia es sobre el Patrón Santiago. Cuentan que el Patrón Santiago se paseaba al fondo de un valle. Entonces, un zorro también había pasado por ahí: «waq, q'iqww», hace con su cola, para asustarlo. El caballo bota al Patrón:

⁸ Nuestros propios datos confirman sobre este punto la observación de Casaverde Rojas: «El rayo está subordinado a los *ruwal*, quienes lo utilizan como intermedio para dar poder a los magos» (1970: 169).

⁹ «El *Alto Mesayuq* es un mago que recibe poderes directamente de los *Ruwal*, por intermedio del Rayo» (Casaverde Rojas, 1970: 212). Y también: «mediante el *qhaqya* (rayo), los espíritus de las montañas confieren a los individuos elegidos por ellos, los poderes para desempeñar las funciones de paqo» (Núñez del Prado, 1970: 96).

¹⁰ «[...] el poder [de los *altumisayuq*] les es legado mediante tres descargas consecutivas del rayo: la primera los mata y desparrama en pedazos; la segunda los reúne y la tercera los vuelve a la vida» (Núñez del Prado, 1970: 104). De igual manera ver Casaverde Rojas (1970), Platt (1997: 404).

¹¹ La asociación *qhaqya*-Santiago nos recuerda que, incluso en la región de Cuzco, el *qhaqya* es concebido a veces como una divinidad autónoma. Ver sobre este punto la nota 15 de este capítulo.

lo precipita a tierra. Entonces, el Patrón, el Patrón Santiago dijo: «Gracias, me has asustado, mi caballo me ha botado al suelo. Otro día vendré hacia ti: me esperarán todos juntos. Vendré a su vez para asustarlos, ya veremos». Entonces, eso es lo que acordaron. [El Patrón Santiago] añadió finalmente: «estarán todos aquí, numerosos. ¡No vengas solo a la cita!».

Entonces, todos los zorros se transmiten el mensaje, se pasan la voz: caramba, los zorros tienen buenas orejas, ¿no? Paraditas, «*suri*», como las de mi perro Chuku. ¿Ves a mi perro, ese que está ahí? Igualito. Entonces, esto es lo que el zorro les dice a los otros: «tal día tenemos que esperar a Santiago, al Patrón Santiago, debemos esperarlo, nos asustará [según dice]. ¡Quisiera ver eso! ¡Yo lo hice caer de su caballo!». Entonces, los zorros se reúnen: son numerosos, ¿no? Por lo menos unos cien. ¡Bueno, caramba! Todo está listo.

Pero [Santiago] no llega, no se apura, el Patrón Santiago, no puede venir tan rápido. Primero, la lluvia comienza a caer del cielo, una vez, dos veces: chubascos de lluvia, de granizo. Se lo llama Apiki Santiku. No se dice «Santiago». «Apiki Santiku debería venir, de arriba del cielo, ¡eh! ¿Dónde está? ¿A qué hora nos va a asustar?», «¡Ah, sin duda no vendrá!», dicen los zorros, reunidos. Ahí hay hembras, preñadas, y machos también. ¡En cantidad!

Y después, «*siwqqqw, bunn*», ¡oh, mierda! «¡Ah, malditos zorros, eso, carajo!»: [Santiago] achica a los zorros, los reduce, están como encogidos¹², ¿entiendes? Y tú, ¿podrías hacer algo [en su lugar]? No, ¡anda! [Santiago] lanza también piedras, hasta en la cima de las montañas, y achica las rocas, también. Entonces, ¡y los zorros, pues! ¿Qué podrían hacer? Los zorros son ahora como perritos, ¿entiendes? ¿Cómo podrían defenderse? ¡Nada qué hacer, por supuesto!

Entonces, [Santiago] hace «*lliwwqq*», y ahí uno de ellos se despierta: Cuando se despierta, Santiago, a caballo, estaba paseándose, al fondo del valle. «¿Los he asustado, o no?», pregunta él. «¡Ah, papito! No es tanto que nos hayas asustado: Pero nuestras hembras han perdido a sus crías». Así es como son los zorros. El rayo hacer explotar a los zorros, ¿entiendes? Porque es del rayo, del rayo que se trata, ¿no? Te ocurriría lo mismo a ti, aquí, en las Tierras Altas. ¿Cómo habrían podido repeler el asalto? Es todo. Mi cuento acaba aquí, Javier.

Braulio Ccarita

El cuento menciona bien las tres etapas que hemos señalado, modificando en algo el orden en el cual se suceden habitualmente: el Patrón Santiago produce primero un «encogimiento»: *ch'awichiy*. Este vocablo traduce el miedo de los zorros, bajo la amenaza de las descargas, y del espantoso jaleo: porque rayo, trueno y granizo están asociados, como lo hemos indicado, en una trinidad divina¹³. Se emplea indiferentemente las palabras granizo (*chikchi*), rayo (<esp.

¹² *Ch'awichiy*: arrugarse, achicarse, reducirse, según Cusihamán (2001: 35).

¹³ A veces, la trinidad de compone más bien de la nieve (*rit'i*), el granizo (*chikchi*) y el rayo (*qhaqya*): ver Núñez del Prado B. (1970: 96). Pero César Itier habla, como nosotros, de *Qhaqya*: rayo-trueno-granizo (Itier, 1997b: 316, nota 17), y de su función de «dador de poderes» de comunicación con el mundo-otro.

rayo), y *qhaqya* (que designa a la trinidad en sí). Pero *ch'awichiy* hace también alusión al poder de «reunión» del rayo. Normalmente, esta «reunión» de pedazos dispersos del cuerpo, interviene después de la dislocación inicial. En la narración, el rayo «hace reventar» enseguida a los zorros: *zorroq zorrontaqa phatachipun rayoqa*, que hay que comprender en función de la frase anterior: las hembras han perdido a sus crías. En efecto, se trataba solamente de asustarlos. Pero el verbo *phatay*: «explosionar, reventar» (Cusihuamán, 2001: 82), evoca infaliblemente el poder de dispersión del *qhaqya*. Finalmente, después de una última descarga, *lliwqqq*: «ahí uno de ellos se despierta». El rayo le devuelve la vida.

En realidad el rayo se abate en general cerca del candidato a *altumisayuy* y éste se desvanece. Al despertar, presenta los estigmas (quemaduras, cicatrices varias) de su experiencia: él ha sido escogido por los *apu*, es un elegido. Los *altumisayuy* hablan a menudo con ostentación de las marcas que han recibido del *apu*, y llegan incluso hasta mostrarlas: signos tangibles e irrefutables de la preferencia divina.

Pero esto no es suficiente: es preciso también que el rayo haya dejado al chamán los objetos que definen su estatus: él debe encontrar, cerca de su cuerpo, las *misa*, los instrumentos rituales que compondrán su «mesa», y que la distinguirán de aquella del *pampamisayuy*. Existen tres tipos diferentes de ellas:

Primero, se trata de campanitas de bronce que sirven para llamar al *apu*. Se utiliza estas campanitas al comenzar la sesión chamánica. En sí no son tanto un medio eficaz para invocar a los espíritus cuanto una señal de la elección sobrenatural del chamán:

Cuando yo era todavía un niño de tres años, mi madre fue a ver a su madrina, que era cocinera en una hacienda. Entonces, a la una de la tarde, a la hora del almuerzo [...] cayó el rayo, nos golpeó, a nosotros que estábamos en la casa. Un hombre murió: éramos dieciséis personas, en este edificio de la hacienda. [El rayo] había matado a un hombre. En cuanto a mí, me atravesó de la cabeza a los pies. [...] yo había salido de la habitación, corría [alocado] hacia arriba, hacia abajo. Entonces, mi madre al darse cuenta de ello, me agarró con fuerza.

Había ahí una campanita, solita, que tenía esta forma, y hacía «chilin, chilin, chilin». Sólo una campanita, así: «chilin, chilin», tintineaba. [...] Mi madre me protegió con su cuerpo¹⁴, porque el granizo volvía a caer fuertemente. Luego, cuando volví en mí, nos dimos cuenta que [el rayo] me había golpeado en las dos extremidades. Con esta otra marca, ya son tres...

Leonardo Chullo

Luego, vienen las balas (<esp. bala), verdaderos proyectiles, que se asocia estrechamente al *qhaqya*, representado por el Patrón Santiago. Este santo católico



¹⁴ *Uqllay* significa «proteger», «incubar», «abrigar con su cuerpo» (Cusihuamán, 2001: 74).

es representado a menudo a caballo, como soldado, revestido de un mosquete o de un arcabuz. El jaleo y los chorros de fuego que salían de la boca de los cañones de mosquete españoles en el momento de la conquista fueron muy tempranamente asociados, por las poblaciones locales, al rayo y a los truenazos (siguiendo en ello, además, una asociación mucho más antigua, que ya tenía curso en Europa)¹⁵. El *qhaqya* dispara balas, que vienen a alojarse en la tierra o en la roca, al lado del futuro chamán:

Es el *qhaqya*, desde lo alto, el rayo que truena y que golpea a su hombre, tres veces seguidas. “Qhaqqq”, dice él, ¿no? Una bala se hunde en la santa tierra. El *qhaqya* te mata, y después te resucita: golpea tres veces seguidas. La primera vez, te mata. Regresa por segunda vez, y te vuelve a dar vida. En su tercer viaje, te hace pararte. Entonces, en ese lugar, él da una *misa*, él la deja.

José Sarmiento

Finalmente, y sobre todo, son las *khuya* o *inqa*, las «piedras de compasión», de las cuales volveremos a hablar en detalle: amuletos mágicos, portadoras de una fuerza de animación, y que, en este caso, van a «animar» al futuro chamán, y empujarlo a realizar su nueva naturaleza. Al mismo título que las balas y las campanitas, las *khuya* son cuidadosamente conservadas. Pero, a diferencia de aquellas, (sobre todo de las campanitas, porque las balas también pueden ser percibidas como *inqa*), se les hace ofrendas, porque se las considera vivas:

Pero entonces, ¿en el lugar donde el *qhaqya* te agarró, encontraste una campanita, o bien una piedra, que el *apu* te había enviado?

Sí, es lo que encontré: y es lo que me llevé [donde el *altumisayuy*]. Encontré una campanita, y también después dos lindas «piedritas de compasión» -*khuya* rumi-lindas piedritas: eso es lo que encontré, y me lo llevé. Y entonces, había dos *apu*: el *apu* Wayna Ruki, y el *apu* Qulqi Parki. Eso es lo que supe.

El *altumisayuy* Cerapio Mamani

Khuya, balas y campanitas componen lo esencial de la Mesa Alta ritual del chamán. Ellas confirman su estatus de «elegido», y valen, pues antes que nada, para la asistencia. Pero ellas son testigos también de un vínculo directo con las fuerzas del mundo-otro, y por ende de un poder. El *altumisayuy* es el *waynillu* de los *apu*, esto significa también que puede invocarlos eficazmente: es escuchado.

¹⁵ Sobre la historia de esta asociación ver Gade (1983: 777-781). Tanto Gade como Saignes encuentran en Bolivia ejemplos de culto a *qhaqya*, concebido como una divinidad autónoma (Saignes, 1991: 716). En el territorio macha de Bolivia, los *apu* («cerros-cóndores») son servidores de una divinidad superior, Tata-Pumpuri, es decir Santiago: «en su nuevo oficio, [los chamanes] se comunicarán con el Tata Pumpuri, y pondrán a sus clientes indígenas en contacto vivo con él, ya sea encauzando directamente su voz, o por la intercesión de los cóndores-cerros que son sus sirvientes» (Platt, 1997: 404-405). Para Saignes, esta característica indica la influencia de un antiguo substrato religioso de origen aymara, en el que las fuerzas meteorológicas desempeñaban un rol preponderante (1991: 716). En la región de Siwina Sallma, el *qhaqya* está mayormente subordinado a los *apu*: pero a veces también, se lo representa como una entidad independiente.

Los objetos que posee no tienen ningún sentido de otra manera: son testigos de una relación privilegiada, querida por los seres que ordenan el mundo, que lo ajustan a su voluntad. De ellos se dice que son *munayniyuq*: tienen voluntad, fuerza. Si han «querido» distinguir al chamán ofreciéndole sus objetos rituales, la condición misma de la práctica chamánica descansa, más profundamente en que «quieren» mantener con él relaciones de una naturaleza especial, que quieren establecer, a través de él, un contacto con el universo de los hombres, este «mundo de aquí». Dicho de otra manera, si los amuletos son eficaces, es porque la voluntad que los ha hecho nacer, y que procede de un deseo de comunicación con los hombres, es actualizada regularmente.

Los objetos rituales son pues las pruebas de la condición chamánica, por dos razones: porque se los toma por regalos del *apu*, moldeados por él; pero también, y sobre todo, porque ilustran, en el plano sensible, una relación de comunicación que, habiéndose establecido una primera vez, siempre es posible en lo sucesivo, y cuya verdad profunda se sitúa en otro plano: el de la inteligibilidad.

¿Basta la elección sobrenatural para «hacer» un chamán? Algunos testimonios parecen ir en este sentido: al despertarse, aún aturdido por la violencia del traumatismo que ha sufrido, el *altumisayuq* «sabe», y, en particular, conoce el uso de las terapéuticas simples, es capaz de «leer las hojas de coca», sin ningún aprendizaje previo. La revelación de su «saber» estaría totalmente contenida en este instante primordial, en el que él pasa a estar «animado» por una fuerza nueva. Así:

C. C.: Antes, yo no sabía. Y después, fui golpeado ligeramente por el rayo. Fue hace 4 años aproximadamente. Yo no sabía nada entonces. Ahora, sé hacer libaciones: *ch'allay*. Antes no sabía, ahora sí. Se cuenta que la piedra de compasión —*khuya*— se encontraba ahí, en mi casa. No me desperté sino a las dos de la tarde. No me di cuenta de nada. Casi me vuelvo loco. [El rayo] me había golpeado así, en mi casa. [...].

X. R.: Entonces, a partir de ese día, comenzaste a curar a la gente, ¿no? ¿Tú sabías [curar]? ¿Tal o cual enfermedad? ¿Qué enfermedades sabes curar?

C. C.: Todas, todas [...] Sé descifrar las señales observando la orina, o las venas. Y después también, la coca, o las cartas. En función de lo que lees, debes elaborar tu tratamiento. ¿De qué sufres tú? Eso es lo primero que tú tienes que verificar. Todo. Hay que ir a buscar los remedios al fondo [de la selva], al interior —*uraña*, *ukhumanta*—. Hay diferentes ingredientes. Hay muchos que sólo curan con las plantas. En cambio, para el *mancharisqa*...

César Condemayta

En este caso, se sería *altumisayuq* desde el instante en el que se ha sido «escogido», designado a los ojos de todos por el rayo¹⁶. Pero estos relatos son más bien raros.

¹⁶ Sobre este punto ver mi entrevista con Teófilo Waman, 280501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 527 sq.

La mayor parte de las veces, es preciso, después de la experiencia de la descarga de rayo, emprender un largo recorrido iniciático con un chamán afamado. Sin embargo, se invoca a menudo la elección sobrenatural para reclamar el título de *altumisayuq*, incluso antes de haber sido iniciado:

Desde el comienzo soy *altumisayuq*, nombrado, desde el comienzo: hay la primera *qarpación*, la segunda *qarpación*, la tercera *qarpación* pero a todo lo largo soy *altumisayuq*, desde el comienzo, desde el primer momento, soy nombrado, elegido. Los *apu* me nombran, de la siguiente manera: desde el momento en que soy golpeado por el rayo, desde el primer instante, soy diferente, soy *altumisayuq*, entonces, desde el comienzo; es así: «tú, tú eres *altumisayuq*».

El *altumisayuq* Leonardo Chullo

154

El que se niega a cumplir la voluntad del *apu* se expone a enfermedades sobrenaturales. Debe obedecer, o bien disculparse¹⁷. Y, en este último caso, deberá realizar ofrendas especiales, que ofrecerán al *apu* una suerte de derivativo a su decepción. Los relatos de estas «ofrendas de sustitución» son frecuentes:

Es verdad. En aquel momento me decían que si me hacía curar por un *hampiq*, por un *paqu*, entonces sería *altumisayuq*, *kuka qhawaq*. Yo podría, me decían. Sí. Pero yo, no quería, entonces no lo hice. Más bien, hice ofrecer un hermoso despacho, y entonces, él [el *apu*, el *qhaqya*] ya no me hizo más nada, me curé.

Francisco Sacca

El que no se hace iniciar no es propiamente hablando *altumisayuq*, porque debe primero saber qué *apu* lo ha designado: ¿de quién debe ser el servidor? El aprendiz chamán se dirige donde un «maestro» y participa en una primera ceremonia de iniciación, en cuyo transcurso el *altumisayuq* escogido como mentor invoca a sus *apu* auxiliares, los convoca a su mesa ritual, y los interroga sobre la identidad del «padrino», o, más bien, del *apu* de tutela. Corresponde a los *apu* del chamán llamar a su vez a aquel que ha designado al futuro *altumisayuq*. Este último se entera entonces a quién pertenecen las *khuya*, o las *inqa*, que ha recibido, y que deben animarlo:

C. M.: Bueno, señor, voy a contarte esas cosas. Me convertí en *altumisayuq* porque el rayo —*qhaqya*— me golpeó. Me golpeó cuando tenía doce años: sobreviví, continué viviendo, pero no era iniciado: *qarpasqa*. Y después, un día, me fui a Q'ero, donde un maestro —*qarpaq*—, un señor de cierta edad ya, quien me inició, me informó sobre los secretos de las plantas, de todas las plantas. Luego le pregunté quién era mi *apu*, y él me respondió: «tráeme [tu *misá*], para que pueda mirar¹⁸». Le traje la piedra, a su casa, en su pueblo lejano, y luego,

¹⁷ Un individuo que no hiciese ni lo uno ni lo otro corre peligro de muerte. Se encuentra un testimonio de este caso en Platt (1997: 405).

¹⁸ *Qhaway*, literalmente mirar, significa aquí: «leer la coca, interrogar a los *apu*», etc.

comenzó a interrogar [a los *apu*]. El primero al que le preguntó, respondió: «ésa [la piedra¹⁹] pertenece al *apu* Wayna Ruki, al *apu* Qulqi Parki». Entonces supo, y me dijo: «vamos a ofrecerles un despacho». Ofrecimos el despacho, y es así como me convertí en *altumisayuy*.

X. R.: ¿Vinieron, [los *apu*], no?

C. M.: Vienen.

X. R.: ¿Y qué dijeron?

C. M.: «Somos nosotros, el Qulqi Parki, el Wayna Ruki [quienes somos responsables]», eso es lo que dijeron a mi iniciador, desde que llegaron. [Después, dirigiéndose a mí]: Ahora, debes bendecirme²⁰ así, debes estar a mi servicio, hacerme lindas ofrendas, hermosos despachos, has sido escogido para convertirte en *hampiq*, curarás a tus semejantes: no les hagas pagar demasiado caro tus servicios, cóbrales lo justo, el precio razonable, que no cree conflictos. Tranquilo, curarás, no niegues nunca tus servicios», eso es lo que me dijeron. «No niegues nunca tus servicios, cura bien, completamente», eso es lo que me dijeron. Y entonces, yo, la gente me paga según su buen corazón, en la medida de sus medios: una botella de gaseosa, cositas así. Por mi lado, rindo grandes servicios, a todos mis semejantes.

El *altumisayuy* Cerapio Mamani

El *apu* también tiene que informarle sobre el destino que le reserva. ¿A qué especialidad está destinado? ¿Curará tal tipo de enfermedades, o tal otro? ¿En qué casos obtendrá la colaboración de los *apu*? El *apu* debe precisar su intención, de alguna manera. Los rituales de iniciación son fuentes de una nueva legitimidad, puesto que la especialidad del chamán obtiene, ella también, una caución venida del mundo-otro.

X. R.: Pero, se dice que algunos *pampamisayuy* han sido golpeados por el *qhaqya*, ellos también, ¿no?, pero a pesar de eso no son *altumisayuy* después, ¿por qué? [...]

L. C.: Bueno, eso: eso es lo que hacen. Si se hacen iniciar —*qarpachikuy*— entonces saben, hacen sus preguntas, y llegan hasta el grado de *altumisayuy*, son «los que saben» —*yachakuq*—. Sólo a partir de ese momento, saben a qué están destinados, la razón por la cual el *qhaqya* los ha golpeado. ¿Es para leer las hojas de coca, o no? ¿O bien, quizás, para asegurar a sus clientes una buena fortuna, para que no les falte nada? ¿O bien, para ayudarlos a obtener un rebaño, con vacas? ¿O bien, para que sean ricos, que posean ganado? ¿O bien, aun, para curar a la gente? Eso es lo que aprenden en el transcurso de esta iniciación.

No es por nada, no es común, cuando el rayo los golpea, es que él desea algo. A veces, es para que aseguren a la gente riquezas, que la colmarán, ¿ves? Entonces,

¹⁹ A no ser que se trate del aprendiz *altumisayuy*. Los *altumisayuy* son escogidos por los *apu* para convertirse en sus servidores, sus «mandaderos», sus «empleados», expresiones, todas, que se traducen en quechua por *waynillu*. La relación de pertenencia no es ajena a la noción de *waynillu*.

²⁰ *Yupaychay* es un verbo muy empleado en el ritual católico, y que significa: «bendecir, cantar alabanzas».

no se sabe nunca por adelantado, ni incluso si uno está destinado a convertirse en curandero —*hampiq*—. A veces, se está destinado a ser *hampiq*, nada que hacer, entonces, ya, esos son *hampiq*. Entonces, se aprenden esas cosas con la ayuda del *altumisayuq*, con un buen *yachayniyuq*, un buen *altumisayuq*, ahí es donde se aprende todo eso. Aun si quisieras, no podrías saber todo esto por métodos ordinarios.

El *altumisayuq* Leonardo Chullo

156

Esta etapa es también la de un aprendizaje muy concreto de la ciencia terapéutica. El futuro *altumisayuq* aborda el arte de la adivinación, el uso de la farmacopea. Aprende a distinguir las entidades del mundo-otro, a partir de diversas señales (patologías, infortunios, etc.) para realizar las ofrendas apropiadas. Aprende la nosología indígena. Debe saber hacer un diagnóstico. Se ejerce sin duda también en imitar la voz de los *apu*: pero, desde luego, ¿no se menciona al etnólogo este «saber», de un género particular!

Desde ahora aparece la contradicción: o se es *altumisayuq* en virtud de una elección sobrenatural que distingue irrevocablemente a aquel que ha obtenido los «favores» del mundo-otro. O, esta señal no es suficiente, porque hay que «aprender» de diferentes maestros (los *apu*, y también el chamán encargado de la iniciación), a lo largo de todo un recorrido marcado por ritos, saberes particulares, que hacen del *altumisayuq* un curandero, un especialista de la curación y de la comunicación con el mundo-otro.

3. *Qarpasqa*: los ritos de iniciación chamánica

El diccionario de Cusihumán traduce *qarpay* por: regar, irrigar (Cusihumán, 2001: 84). Los diccionarios de Santo Tomás y de Gonzáles Holguín son más precisos: «regar lo sembrado», (en la traducción de Santo Tomás), y «regar el campo» —en la de Gonzáles Holguín (1952: 137)—. Este verbo es empleado en el participio pasado para designar el ritual de iniciación chamánica: el *altumisayuq* es *qarpasqa*²¹, él es «regado». En efecto, una etapa esencial de la iniciación es el baño ritual, en cuyo transcurso el chamán, introduciéndose de noche en un lago glaciar (en general situado en las proximidades de un *apu* que se considera importante), escucha al *wayra*, la voz del *apu*, hablarle y confirmarle su vocación. En la región que nos ocupa, estos baños rituales tienen lugar con mayor frecuencia en las inmediaciones del Ausangate, en uno de los innumerables lagos situados a ambos lados de las abras de Qhampa y de Iskay Phaqcha.

²¹ Se usa también un derivado hispanizado: *qarpación*.

Los relatos concuerdan sobre este punto: mientras que su mentor se queda más lejos, el aprendiz chamán debe introducirse solo en el agua glacial. Debe enfrentar el temor de ver surgir a un *kukuchi*, que vaga a lo largo de las pendientes nevadas. El baño es desde luego la ocasión de una purificación. Es también un testimonio del deseo sincero de convertirse en *waynillu*:

Bueno, entonces para esta *qarpación*, hay que ser tres. Sí, tres, nosotros vamos de a tres. Hay que ofrecer un magnífico despacho, hermosos despachos, a los *apu*, durante esta *qarpación*. Entonces, a medianoche, me baño en el lago, en un lago. Eso, se llama hacer un buen *lluq'isqa*²², eso es el *qarpasqa*. Entonces, en el transcurso de esta *qarpación*, se sufre mucho, en ese momento, los malos espíritus aparecen a veces. Los condenados, como se les llama, esos, los finados. Nos los encontramos, y entonces es peligroso, porque a veces, esos... es difícil, pueden llevarnos, sino asustarnos —darnos el *mancharisqa*—, y entonces nos pondríamos enfermos, muy, muy gravemente enfermos. ¿Te das cuenta? Esas cosas, es peligroso.

El *altumisayuy* Teófilo Waman

A un momento dado, el ruido del viento que corre a lo largo de las crestas cesa de ser uniforme: se escucha la voz del *apu* que le indica sus intenciones.

T. W.: [...] En cuanto llegan al lugar de la *qarpación*, de lo más profundo de la oscuridad, [los *apu*] hablan. Es decir que la noche, es de una oscuridad absoluta, comprendes, ahí hablan, en persona, exactamente como nosotros, los hombres, hablamos. Nosotros hablamos en tanto que *ispiritu*. Ellos dicen la verdad, no mienten, y pues, hablan un ratito, no mucho, dicen dos o tres palabras a lo sumo.

X. R.: Pero esta voz, ¿viene traída por el viento [el *wayra*]?

T. W.: Sí, por el viento, hay que hacer eso sobre las laderas desiertas del Ausangate, sobre las laderas mismas del cerro, no hay que estar cerca de las casas, ni en las inmediaciones. Al contrario, hay que encontrarse sobre una ladera desierta del cerro, ahí donde viven los condenados, en ese mismo lugar. Los *kukuchi*, eso es. Hay montones en ese sitio, pero claro los *kukuchi* son una cosa, y el *apu*, es otra cosa.

El *altumisayuy* Teófilo Waman

Pero este baño ritual, que «riega» al chamán, exige de él que esté primero «sembrado». Lo está, en efecto, porque ha sido designado, escogido (*akllasqa*) por el rayo. Y, en este sentido, la metáfora agrícola de la irrigación, o del riego, no está desprovista de significado: el *apu* riega a su progenitura, confirmandole su elección, para que pueda realizarse plenamente y convertirse en lo que está destinada a ser. Es preciso pues comprender el *qarpasqa* como el acto por el cual aquello que está en germen adviene plenamente.

²² *Lluq'i*: lit. «la izquierda», es asociado a menudo, como se verá, a la cura terapéutica, y por ende a los poderes sobrenaturales del chamán.

Al término de esta secuencia ritual, el *altumisayuy* es *qarpasqa*: iniciado. Sin embargo, se escucha a veces decir que existen diferentes «niveles» de iniciación. ¿Cómo hay que comprender esta afirmación?

Se habla a veces de tres niveles, aquellos que ya hemos señalado: el primero, la confirmación de la vocación chamánica por la lectura de las hojas de coca, sería seguido por un segundo momento —la reunión de los *apu* sobre el altar del chamán, y la conversación entre el aprendiz y su *apu* de tutela— luego un último, que sería el baño propiamente dicho²³. O bien, el primer momento correspondería a la «curación» del futuro chamán, que debe reponerse de sus heridas y realizar una ofrenda para el *qhaqya*. Vendría enseguida un largo recorrido iniciático, en cuyo transcurso el candidato aprende a curar con la ayuda de la farmacopea, entre otros. El último *qarpasqa* le daría el poder de convocar a los *apu* a su mesa, de hablar con ellos. El baño ritual puntuaría cada etapa²⁴.

Ya, entonces la primera es la que se llama «la de la curación». Porque para esa preparamos un pago, una ofrenda para el *qhaqya* y los *apu*. El *qhaqya* golpea en nombre de ciertos *apu*, ves, pero se le llama «el rayo», ya, o bien «compadre»²⁵. Entonces, es para él, ves, que hacemos ofrendas. Eso es el primer *qarpasqa*. En cuanto al segundo, es para curar a la gente, los animales. Haces eso con plantas, es natural, hay montones de plantas en la puna, en la ladera de cerro, por todo lado, hay plantas, son remedios. Hierbas naturales, como se dice, ves, con eso sobre todo curo. Tenemos ahí a la *wamanlipa*, el *sasawi*, la *pupusa*, la *saliyka*, esas hierbas. Sí, si se consumen puras es mejor, es el mejor de los remedios. Con estas hierbas sobre todo, yo curo a todo el mundo. El segundo *qarpasqa* sirve para eso. El tercero, para terminar, es para poder hablar con los *apu* a voluntad.

El *altumisayuy* Teófilo Waman

En otras entrevistas, más influenciadas por el mundo urbano y la atracción que ejerce la institución médica, habría una fase en la que se recibe una «autorización» oficial, en forma escrita, redactada ¡por los mismos *apu*!²⁶ Finalmente, para algunos *altumisayuy* los *qarpasqa* pueden sucederse al infinito: se busca acrecentar el número de sus *apu* auxiliares mediante prácticas rituales que, de todos modos, invierten la relación tradicional del chamán con el mundo-otro: ya no es éste el que designa a su *waynillu*, por el contrario, el servidor busca sus protectores... lógica por lo menos improbable, y que, además, parece pertenecer, otra vez más, a un proceso de aculturación en medio urbano. En las ciudades, en efecto, la

²³ Ver mi entrevista con el *altumisayuy* (Ceraipo Mamani, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 171 sq.).

²⁴ Es lo que se extrae de la entrevista con el *altumisayuy* (Teófilo Waman, 280501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 527 sq.).

²⁵ Hay que usar estos sustantivos, en particular el sustantivo «compadre» para evitar desatar su cólera (Gina Maldonado, com. pers.).

²⁶ Cf. Leonardo Chullo, 290501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 390 sq.

competencia entre *altumisayuq* hace estragos, y la gana quien podrá alinear el mayor número de *apu* auxiliares. Algunos llegan hasta a invocar, para justificar su prestigio (¡y sus tarifas!) a aliados sobrenaturales situados a miles de kilómetros:

Y bien, ahora, lo que quiero es trabajar sobre todo con el *apu* Qusqu Illariy, y también con el Ausangate, y enseguida, quiero también trabajar con el *apu* Qhununana, el Chinchina, y también con el Awkara, el Francisco, el volcán Misti, el Lima San Cristóbal. Después, el Salkantay, y después, quisiera también trabajar con el Machu Picchu, y con todos los *apu* principales, todos, con ellos sobre todo quisiera entrar en contacto. Eso es, y yo también... es que, los enfermos, los que están en la ciudad, son como los niños [de los *apu*]²⁷, y estos enfermos me piden que los llame. Yo les hago este favor, me desplazo, entonces, es por eso que quiero poder trabajar con todos [los *apu*], y no con un *apu* solamente.

El *altumisayuq* Leonardo Chullo

159

4. El *altumisayuq*: un personaje muy discutido

Nadie es profeta en su país... el prestigio de los *altumisayuq* se acrecienta en razón del alejamiento²⁸. Así, Teófilo Waman, quien se hacía llamar *altumisayuq* y era reconocido como tal en Siwina Sallma, a cerca de un día de camino de su residencia de Huito (valle de Pitumarca), era un simple *pampamisayuq* para los habitantes del pueblo. Se murmuraba en particular que no había terminado el ciclo de las iniciaciones necesarias. Para defenderse, decía que la condición de *altumisayuq* no depende de ceremonias de iniciación, sino de la elección sobrenatural.

Los pastores desconfían de los *altumisayuq*. Se habla a menudo de *altumisayuq* charlatanes, que se aprovechan de la credulidad de sus clientes para simular las voces de los *apu*. Las ceremonias se desarrollan en una habitación cerrada, al caer la noche, en la más total oscuridad. Se prohíbe a la asistencia mirar, bajo pena de perder la vista o de ser afectados por una desgracia: porque el *apu* no dejaría de castigar al insolente. De pronto, un cliente más intrépido que los otros se atreve a mirar: y ve al *altumisayuq* en su rol de comediante, desempeñando una vez su propio rol y otra vez el de los *apu* —como Escapino, imitando a una muchedumbre de bandidos ¡mientras que Geronte está encerrado en su bolsa!—. El *altumisayuq* desenmascarado se convierte en el hazmerreír de todo el pueblo.

²⁷ «[...] *wawankuna kashanku, chaypi unquqkuna*»: los enfermos son como hijos de los *apu*. Esta afirmación está en relación con aquella, frecuente, que quiere que los *apu* se disputen la calidad de «padrinos» de los recién nacidos. El padrino velará sobre su ahijado a lo largo de toda su existencia. Además, los hombres dependen siempre del *apu* sobre cuyas laderas han nacido, o bien sobre cuyo territorio viven, se desplazan, etc. Desde este doble punto de vista es importante, para el *altumisayuq*, estar en relación con el mayor número posible de *apu*. Estos *apu* intervendrán en el tratamiento de la enfermedad del paciente.

²⁸ «[...] nos parece que el prestigio [de los *altomisayuq*] no se encuentra en su comunidad de origen en la cual ni siquiera son reconocidos como tales sino que la reputación de los *altomisayuq* se halla en parajes distantes del lugar donde viven» (Núñez del Prado Béjar, 1970: 106).

Entonces, una vez, [me acuerdo], había un *wahaq*²⁹ que era cojo. La gente le pedía llamar, se hacía curar por él. Entonces, él salía [de la habitación]. Y luego, a su regreso, proclamaba: «huq, huq, [nosotros los] parajes, vivimos allá arriba, en la cima de los acantilados, del Ichhunayuq³⁰. Yo, yo vengo del Ichhunayuq, joh!, hijo mío». Mientras que hablaba, de repente, alguien prendió un fósforo: ¡era un hombre!! [Se ríe]. Así es, se inclinó hacia delante, y había sido él mismo, el *paku*, quien habló: «chaqq, chaqq, chaqq». Ningún *awki*, ningún paraje había entrado: él mismo había hablado. ¡Un impostor! Lo agarramos.

Entonces, a partir de ese día, tuvo miedo: ya no tomaba [con nosotros], nada: tenía miedo. Y nosotros, como no era un paraje el que había hablado [aquel día], sino tan sólo él, ya no le teníamos confianza.

Hay, impostores, no son [los *apu*] quienes hablan de verdad. Son ellos mismos, los *rimachiq*³¹, que se hacen pasar por *ispiritu*. Se escucha, allá arriba, el ruido de algo que entra a la habitación por el techo: «sap'aqq, sap'aqq». De arriba, de un solo golpe, eso aterriza sobre el *paku*, con un ruido: «q'unnnnn». Pero no era cierto: había sido él quien dijo: «he vuelto», echándose sobre el vientre. Él fue quien habló, haciendo «ch'aqqq, ch'aqq». De repente alguien rompió un fósforo: ¡estaba en esta posición! Fue así como lo agarramos. ¡Hay muchos impostores!

Francisco Sacca

Es tanto más sospechoso por cuanto las tarifas son elevadas, porque entonces, se puede pensar que el *altumisayuq* busca sacar provecho de la desgracia de sus clientes, y que se entrega a un comercio. Por lo demás, es tanto más cierto por cuanto la práctica chamánica se profesionaliza y se concentra en las ciudades. Muchos ven en el chamanismo un medio de supervivencia en un contexto económico desfavorable.

En estas condiciones, las diferentes fuentes de legitimidad del chamán proporcionan argumentos a aquellos que tienen razones para estar descontentos de sus servicios: «no es *qarpasqa*, no es verdaderamente *altumisayuq*». O bien: «ha aprendido las técnicas terapéuticas, pero no ha sido «elegido» por los *apu*»: es un simple *pampamisayuq*, no posee «poderes».

Existe pues siempre una distancia entre aquello en lo que se está permitido creer, en virtud del sistema de representaciones, que funda en última instancia la legitimidad de la institución chamánica...y aquello que se sabe de la eficacia de tal o cual chamán. Los individuos son siempre discutidos: la institución chamánica no lo es, pues su prestigio no proviene tanto (o no sólo) de la práctica, sino de su capacidad de proponer un marco inteligible para explicar y combatir el infortunio.

²⁹ «*Wahaq*»: literalmente, «llamador»: otro nombre para designar al *altumisayuq*.

³⁰ El nombre de un cerro: literalmente «ése, cuyas laderas están cubiertas de *ichhu*».

³¹ El que hace hablar [a los *apu*]: sinónimo de *altumisayuq*.

5. La sesión chamánica

He aquí dos testimonios que narran el desarrollo de una sesión chamánica:

[...] Entonces, llegamos donde el *altumisayuq*. En su casa hay una pequeña habitación. Así de grande, más o menos, una pequeña habitación. Ahí llega la gente que quiere consultar al *altumisayuq*. Esta gente venía de Arequipa, de Lima, de Cuzco, de Puno, y también de las provincias, de todos estos rincones venía. Generalmente, una vez ahí, esperan por orden de llegada. Es decir que el primero de la lista pasa primero. El primero de la lista pasa. Una vez que ha terminado, se pasa al siguiente de la lista, y este entra a su vez, así es.

[...] cuando llega nuestro turno, el *altumisayuq* llama a la señora. Entonces el *altumisayuq* se presenta, entra a otra habitación, y apaga la luz. Todo ocurre en una habitación, más o menos en una pequeña habitación él llama. Ahí es donde cura, que llama a los *apu*, ¿ves? Los *apu* entran, primero el Ausangate, y después también el Hururu, y después este cerro [lo señala con el dedo], ese: Yana Urqu. Este Yana Urqu.

Andrés Merma

F. S.: [Los *apu*] entran, como un *wayra*, es todo. Algunos dicen que es un búho, ¿cómo se llama? El que puede hablar³², él entra. A veces, algunos hacen un ruido, sobre el techo: «sap'aq, sap'aq, sap'aq», llegan como un *ispiritu*. Entonces, ya: «p'umm», [aterrizan] al lado del *paqu*, o bien sobre su hombro. Entran con un ruido; «q'unnn», luego aterrizan en el suelo, ahí donde se levanta la *misa*, e inmediatamente se ponen a hablar. Hacen así. Algunos, otros no, pero algunos hacen «sap'aq, sap'aq», sobre el techo, de verdad, y después «p'ummm», o bien «q'unnn». ¿Pero cómo pueden entrar? Le dicen al *paqu*, al *wahaq*: «q'unnn». Sí, él es quien les hace decir, y enseguida bajan al suelo, hasta la *misa*. Hacen «ch'allaq, ch'allaq», e inmediatamente se ponen a hablar.

X. R.: ¿Y qué sería este «q'unnn»? ¿Como un cóndor [que se posaría sobre el techo]?

F. S.: Sí, es como un cóndor que volaría, como un cóndor, un pájaro grande: un búho, también. Así es como [el *apu*] entra. Nos damos cuenta de ello, es así como nos damos cuenta de ello, esto se parece a eso. Y enseguida, habla, dice todo. Responde a nuestras preguntas. Una vez que ha acabado de hablar, bebe: se le ofrece algo para la sed. Vino, o bien [chicha] de maíz molido, bien puro, molido. Estos son los ingredientes que se pone, entonces enseguida, cuando la *misa* está lista, se dice: «¡bebe, masca coca, hermanito!». Entonces, él nos contesta: «Gracias, voy a beber. Creo en Dios Padre, Creador del Cielo³³...», y entonces, bebe contento, un trago: «hhiiqq». [Se ríe]

Sí, así es: eso se escucha siempre, de seguro. «Gracias hijo mío», dice enseguida. Entonces, se le hacen montones de preguntas, y él habla, nos explica todo. Una

³² Tal vez Francisco Sacca lo confunde con el loro.

³³ *Hanaq pacha* es tomado aquí muy evidentemente en su acepción católica, el Cielo.

vez que todo ha acabado, que no hay más qué decir, se va súbitamente, con un «ta, q'unnn». Se despide: «¡hasta luego!», y sale. Entonces, el *paqu* nos dice: «¡la vela!», y se prende la vela del *paqu* —porque [el *apu*] habla en la noche, con la vela apagada, en la oscuridad (*ukhukunapi*), no a la luz—.

Francisco Sacca

162

El primer testimonio evoca infaltablemente las sesiones chamánicas que se desarrollan en la ciudad. Los *altumisayuq* reciben a domicilio. Han acondicionado un verdadero consultorio, en donde se hacen las sesiones. La clientela hace cola en la sala de espera. En general, la primera consulta tiene lugar a pleno día: el *altumisayuq* lee las hojas de coca, establece su diagnóstico. Si se considera que la enfermedad es de su incumbencia, y que es grave, puede proponer una sesión chamánica —se dice también «cabildo» (Platt, 1997: 405 sq.)—, en la que convocará a los *apu*, quienes indicarán las causas del mal y el medio de ponerles remedio. Entonces se toma cita para la noche.

Se espera que oscurezca, y que todo sea silencio. La noche es el momento más propicio, porque en ese momento los seres del mundo-otro se manifiestan habitualmente: se percibe sus sombras (sus *animu*), que se desplazan. Se los ve en sueños. A esas horas tardías (después de medianoche) conviene invocarlos. Todos los relatos coinciden: después de haber preparado las ofendas rituales, depositadas sobre la *misa*, después de haber pronunciado los rezos de costumbre, dirigidos al *apu* auxiliar del chamán, éste termina manifestándose. Según algunas versiones (la mayoría), se oye un ruido de alas en el exterior de la casa, luego un choque: es el *apu*, metamorfoseado en cóndor, en pichón, en búho, en gaviota... que acaba de posarse sobre el techo de la casa. De todas estas transformaciones, la del cóndor es la más frecuente.

Los *apu* entran «como *wayra*»: es decir como *ispiritu*. No se oye necesariamente ruidos de alas, como en los testimonios que acabamos de consignar aquí. A veces, es simplemente una suerte de «corriente de aire», portadora de la voz: es el viento —*wayra*— que se introduce en la habitación. El *animu* es una voz, que se escucha.

El *apu* penetra en la habitación, y revolotea hasta la *misa*, adonde va a quedarse en lo sucesivo. Saluda a los participantes con su voz grave, y la mayoría de las veces, irritada: «¿por qué me has hecho llamar [por el *altumisayuq*]?». Hay que dar buenas razones: los *apu* detestan ser molestados por nada. En parte por esta razón, además, el etnólogo tiene pocas posibilidades de escucharlos: ¿se concibe mal que pueda argüir de su investigación para interrogar al *apu*!³⁴ El *altumisayuq*,

³⁴ Además, estas sesiones tienen un carácter esencialmente privado. A menos pues de ser un allegado del enfermo, es difícil asistir a ellas.

por temor a exponerse a la mirada acerba y crítica de un no creyente, prefiere eludir las preguntas y solicitudes del etnólogo, cuando éste lo presiona insistentemente para que convoque, para él, a sus *apu* auxiliares.

El *altumisayuq* es aquel que «llama» —*wahaq*³⁵—. Pero él no puede convocar a su mesa sino a sus *apu* auxiliares. Si es necesario «hacer hablar» —*rimachiy*— a otros *apu*, entonces el *altumisayuq* pasa a ser *wahachiq*: el que hace llamar. Finalmente, el *apu* que se espera se presenta.

Los relatos de sesiones siguen entonces el curso que ilustran nuestros testimonios: cada uno hace sus preguntas; el *apu* responde a ellas sin fallar, indicando el origen del infortunio, los medios para remediarlo, mientras degusta la comida que se ha depositado para él (la ofrenda, no lo olvidemos, es un «banquete», que él debe honrar). El *apu* consume el *sami*, el *animu* de los alimentos, pero esto no le impide manifestar ostensiblemente su satisfacción. Se escuchan ruidos de succión y de deglución: porque él se alimenta efectivamente del *animu*, él se lo incorpora... «y entonces, bebe contento, un trago: hhiqq».

Enseguida, rápidamente se retira: «una vez que todo ha acabado, que no hay más qué decir, se va súbitamente, con un «ta, q'unnn». Se despide: «¡hasta luego!», y sale». Los *apu* no permanecen nunca mucho tiempo en la mesa del chamán. La brevedad de las sesiones muestra sin duda el carácter excepcional de este contacto establecido con el mundo-otro: «Hay que llamar con una licencia [es decir una ofrenda para pedir y obtener el consentimiento del *apu*], no es fácil, esas cosas. Es difícil llamar» decía el *altumisayuq* Cerapio Mamani³⁶.

Ya lo hemos dicho, no hay que abrir los ojos. El que infringe esta regla se expone a represalias del *apu*, ya sean inmediatas (el contraventor siente muy vivamente que caen latigazos sobre sus hombros), ya sean diferidas, porque el *apu* puede vengarse y causar desgracias.

Los *apu* intervienen a veces inmediatamente para aliviar el infortunio. Pensemos por ejemplo en el caso en el que la consulta se refiere a los cuidados que hay que dar a los sembríos, para evitar que la cosecha sea dañada por el granizo u otras calamidades naturales. El *apu* transmite sus indicaciones al *arariwa*, aquel, que en el seno de la comunidad, está encargado de la vigilancia de los campos cuyo usufructo es colectivo:

Antonio Conde vivía en Laqo. Era el *altumisayuq* de Laqo, este Conde. Yo, no lo conocí. Mi padre lo conocía, sí, mi padre era *arariwa*, y cuando venían las

³⁵ Buscando ser coherentes, hemos respetado la ortografía de Cusihumán, que escribe /*wa-h-ayl*/, y pronuncia el sonido «h» como una consonante velar. Sin embargo, la pronunciación, en la mayoría de las zonas de la región de Cuzco, es uvular, como nos lo ha recordado César Itier. Habría pues que escribir *waxay*.

³⁶ Cerapio Mamani, 220301. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 179 sq.

heladas, cuando las papas se helaban, entonces iba donde [Antonio Conde], le hacían esperar, y después él hacía llamar a los *apu* sobre el valimiento.

Como él era *arariwa*, en cuanto venían las heladas, en la noche, él [el *apu*] ordenaba: «vamos a defender [la cosecha] y ustedes también, defiéndanla, así: llenen con agua un lavaplatos, después tiren ahí nueve céntimos de sol, luego deshilachen un poco de algodón; entonces, en el momento en que aparezcan las nubes, ya no helará más, la cosecha estará protegida», eso es lo que [el *apu*] decía a los guardianes de los campos, sobre la *misa*. Entonces, como el *arariwa* poseía el derecho de proteger los campos —estaba encargado (*cargoyuq*) de la protección de todos los campos—, [mi padre] me contaba todo eso: «entonces, me iba allí, y con eso hacía proteger [la cosecha]». Entonces, claro, este Conde, era un buen *altumisayuq*.

164

El *pampamisayuq* Cesario Condemayta

Se ha reportado también el caso de litigios judiciales: se solicita la ayuda del *apu* para ganar el pleito. A veces incluso, el *apu* puede llegar hasta a hacer desaparecer el expediente judicial, ¡para obtener la libertad del acusado!³⁷ Recordemos que se ha hablado de *apu* jueces, policías o médicos: ahí estas especialidades encuentran todo su sentido. El *apu* manifiesta una «inclinación» particular, de la cual se busca sacar provecho para resolver sus propias dificultades.

En el caso de las enfermedades también, veremos que el *apu* puede tomar parte directamente en la cura terapéutica, para apurar la curación y darle un carácter definitivo, que de otra manera no tendría.



Quisiéramos concluir esta descripción de las sesiones chamánicas con dos series de observaciones.

En primer lugar hay que notar que la comunicación con el mundo-otro se desarrolla en un *hic et nunc* de la percepción cotidiana. No se asiste a un viaje extático del chamán, ni a un trance de posesión³⁸. Los espíritus responden a la

³⁷ Ver Cirilo Condemayta, 090401. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 224 sq.

³⁸ Desde este punto de vista estamos en desacuerdo con la interpretación que propone Tristan Platt de la sesión chamánica en las Tierras Altas: «la posesión por el espíritu es en sí algo peligroso y desgastante: penetra bajo la forma de un ave —por lo general un cóndor— que posee el chamán, le vuelve más inteligente (*aswan intilijinti*) y modifica su voz a tal punto que la audiencia puede escucharle a él y al espíritu conversar como si fueran dos personas distintas» (Platt, 1997: 405). Ninguno de nuestros informantes concibe la sesión chamánica de esta manera: la prueba de ello radica en que quien es descubierto «hablando» en lugar de los *apu*, es acusado inmediatamente de superchería. Los *apu* son realidades pertenecientes al universo sensible, que penetran realmente en la habitación, y con las cuales es posible conversar. El *altumisayuq* desempeña el rol de mediador: pero él es testigo de la manifestación sensible del mundo-otro —de su hierofanía—, al igual, exactamente, que sus clientes.

invocación chamánica, y se dirigen a este mundo de aquí, con un cuerpo (pájaros), o por lo menos una voz y un viento (*wayra*), es decir con una apariencia sensible muy real. Se escucha el ruido de las alas a través de la habitación. Las volátiles chocan a veces con una pared, incluso hasta con los participantes:

«Estalló un violento batir de alas, que venía desde arriba y contra la pared [...]. Fuimos compelidos a callar mientras [el pájaro] descendía hacia el piso, chocaba contra la caja, sobre la cual estaba colocado el altar, golpeaba mi rodilla y el micrófono. Y una voz fuerte y autoritaria nos saludó: «¡winas nuchis, wawas kristyanus!» (Platt, 1997: 407).

No se puede dudar de su presencia material, de su corporeidad. Se siente el soplo del *wayra* sobre sus mejillas, cuando penetra violentamente en la habitación. Los *apu*, y de manera general, los *animu* (los *wayra*) pertenecen a «este mundo»: no son sólo ente-lequias, en el sentido vulgar de formas ideales que permiten explicar el devenir físico. Además, si los *apu* son «ordenadores» de todas las cosas, ¿por qué no serían capaces de adoptar una apariencia sensible (diferente de aquella que los caracteriza habitualmente), y de cambiarla a su gusto? El principio espiritual y su manifestación forman, desde el instante en que ingresan a la habitación, una dualidad indisociable: se siente su realidad, se comprende su necesidad lógica. Los pastores de la Tierras Altas experimentan así una hierofanía³⁹, es decir una manifestación sensible de lo divino. El mundo-otro se introduce en este mundo de aquí, «*hic et nunc*»: es imposible no sentir su presencia (*thereness*⁴⁰).

El relato de una sesión chamánica nos brinda la ocasión para reflexiones adicionales. En un artículo publicado en 1997, Tristan Platt retranscribe los diálogos entre *apu* y participantes, durante un cabildo. Observa justamente que la comunicación se establece progresivamente, y restituye a la oralidad un rol compensatorio, en un mundo dominado por el prestigio de la escritura. El espacio de comunicación que es producido por el cabildo permite restaurar un equilibrio entre oralidad y escritura, y negociar arreglos que la interpretación literal de «la ley» no hubiese autorizado. Así, el chamanismo propone un lugar en donde es posible resolver los conflictos internos del grupo, sin recurrir al veredicto irrevocable (y menos eficaz a veces, porque más apremiante) de la escritura:

³⁹ Para Mircea Eliade, la posibilidad de esta «hierofanía», de este contacto directo con lo sagrado, es la definición misma del chamanismo (Eliade, 1974).

⁴⁰ Tomamos esta expresión a Robin Horton: «it is through constant use of spiritual concepts in systems of explanation, prediction and control that people acquire a sense of the *thereness* of spiritual beings» (Horton, 1993: 377). Pero, en el caso de los *apu*, esta «presencia» no resulta solamente del uso cuasi cotidiano de las nociones para explicar, prever y controlar el infortunio, sino también del hecho que estas nociones pueden convertirse en objetos sensibles, que ellas son los agentes espirituales de una realidad sensible que puede manifestarse directamente.

«Dentro de este contexto alfabético, donde los primeros andinos reconocen *el escribir* como un instrumento mayor de la autoridad colonial, que al mismo tiempo tratan de domesticar, la sesión chamánica consigue conservar abierto un espacio oral y dialogado en el cual se pueden negociar los contextos interpretativos y las condiciones de verdad» (Platt, 1997: 402)⁴¹.

Pero hay más. Porque, en virtud del principio que hace del *apu* la «divinidad tutelar» de la comunidad, el cabildo es un momento privilegiado, en el que se manifiesta la identidad profunda del grupo, y en consecuencia su unidad. La manifestación del *apu* implica necesariamente una actualización de esta unidad espiritual que «anima», que vela por sus hijos (la palabra hijo —*wawa*⁴²— es además empleada muy a menudo). Por poco que el cabildo reúna al conjunto de los miembros de la comunidad (lo que no es siempre el caso, porque la mayoría de las consultas se hacen a título individual), a lo que se está invitado, es a presenciar la actualización del principio espiritual que proporciona toda su unidad y su sentido al cuerpo social.



El *altumisayuq* es un especialista de la comunicación con el mundo-otro. Obtiene sus poderes de los mismos *apu*, que lo escogen para que se convierta en su servidor. En señal de sus intenciones, ellos le ofrecen las *misa*, los objetos mágicos que ornarán su Mesa Ritual, que serán un testimonio de la relación privilegiada que unirá en lo sucesivo al chamán con sus *apu* auxiliares. El aprendiz *altumisayuq* debe entonces emprender un recorrido iniciático, al cabo del cual sabrá establecer a voluntad la comunicación con el mundo-otro, y conocerá las técnicas de adivinación y de curación que lo distinguen de los otros curanderos tradicionales.

El *altumisayuq* es consultado para prever, prevenir, aliviar el infortunio. Debe ser antes que nada un buen «*hampiq*», un curandero capaz de atacar a las raíces del mal, cuando éste es de origen sobrenatural, y no solamente a sus síntomas. Debe ser capaz de distinguir sin error estas afecciones inhabituales, que no pueden ser curadas sin recurrir a técnicas de comunicación con el mundo-otro, y de tratarlas con la colaboración de sus auxiliares sobrenaturales. ¿Cómo se hace para reconocer y curar estas enfermedades? Es lo que vamos a ver ahora.



⁴¹ Sobre esta problemática de la reapropiación de la escritura, se consultará Platt (1992: 133-147).

⁴² Sobre este tema, es poco probable que haya que concluir del uso del vocablo «*wawa*» que los *apu* que hacen uso de él son necesariamente *apu* femeninos. Numerosos *apu*, de estatuto indubitablemente masculino, emplean este término para designar a los participantes de la sesión chamánica. Así, si se generaliza esta observación, no es seguro que una expresión como «*supaypa wawan*» implique necesariamente que el *supay* en cuestión es femenino —«Podemos constatar que el carácter femenino de *supay* es implícito, puesto que [...] *supáypa wawan* «hijo del demonio, endemoniado» [contiene la raíz] *wawa* que, como término de parentesco, sólo puede relacionarse con una mujer» (Taylor, 2000: 31)—.

Capítulo 6

La cura terapéutica

1. La clasificación indígena de las enfermedades

Los pastores de las Tierras Altas, y de manera general las poblaciones andinas, clasifican las enfermedades en dos categorías principales: las enfermedades «naturales», aquellas que se pueden explicar invocando el curso habitual y previsible de los acontecimientos¹; y las enfermedades «sobrenaturales», es decir cuya explicación hace intervenir agentes patógenos pertenecientes al mundo-otro².

Las enfermedades naturales se producen con mayor frecuencia (excepto los casos de accidentes y los traumatismos que provocan: fracturas, heridas, etc.), según la interpretación indígena, por el hecho de un desequilibrio entre principios, energías, que coexisten en el cuerpo del paciente. Estas energías se clasifican en dos grupos: «caliente», y «frío». El tratamiento apunta a restablecer el equilibrio comprometido por la enfermedad. Éste consiste muy a menudo en la administración de simples terapéuticos, que se combinan y que son clasificadas en función de sus virtudes «calientes» o «frías». Así, si la patología es «fría», se deberá absorber simples «calientes»,



¹ En última instancia, éstas dependen, sin embargo, como todos los fenómenos naturales, del mundo-otro.

² Se las distingue a veces en enfermedades «de Dios» (naturales), y enfermedades «de daño» (sobrenaturales). En realidad, las dos fórmulas remiten a un principio «sobrenatural»: Dios en un caso, los malos espíritus influenciados por el *layqa*, en el otro. La diferencia radica en que las enfermedades de «Dios» siguen el orden previsible de los fenómenos naturales: están regidas por la ley divina, inmutable. Las enfermedades de «daño» están sujetas al querer más caprichoso de los espíritus patógenos. Ver sobre este punto Malengrau (1994: 253-258) y Hargous (1985: 49-56).

y viceversa. Este tipo de tratamiento es muy conocido³. En los años 1970 el padre Lira realizó un inventario exhaustivo de las plantas y de las recetas medicinales que permiten curar las enfermedades denominadas «naturales» (Lira, 1955). Este saber empírico es generalmente bien tolerado por la medicina moderna, pues se basa en las propiedades farmacéuticas de las plantas que, aunque clasificadas según la nosología indígena, se organizan en función de una lógica homóloga a la de la ciencia: absorbiendo productos que tienen principios activos terapéuticos, se lucha contra agentes patógenos que han perturbado el equilibrio del organismo. Por esta razón las poblaciones andinas recurren también a los médicos de los dispensarios modernos para curar este tipo de afecciones: éstas dependen de la posta médica, si el *hampiq* no ha sido capaz de producir un tratamiento suficientemente eficaz con la ayuda de sus recetas medicinales.

Pero a veces las patologías, o no desaparecen tras los cuidados del *hampiq* y del médico, o también presentan síntomas de los cuales se tiene razones para creer que son de origen sobrenatural. En este caso, es preciso completar el tratamiento con la ayuda de otro tipo de intervenciones, que buscan hacer cesar la causa primera del mal, la fuerza actuante que está en el origen de la persistencia de los síntomas, y que pertenece al mundo-otro. Entonces ya no es posible dirigirse al médico de la posta: hay que recurrir a los *hampiq* tradicionales, que saben aplacar o compeler a las fuerzas del mundo-otro.

Las enfermedades del mundo-otro pueden ser reunidas en dos categorías principales: existen las enfermedades de tipo *wayra* (viento), y las enfermedades de tipo *mancharisqa* (lit. «asustado»). Vamos a ver que, a pesar de sus diferencias, estas dos categorías pertenecen a una misma lógica, que ellas ilustran cada una siguiendo una modalidad particular.

Las enfermedades de *wayra* son numerosas: se habla de *uraña wayra*, de *kukuchi wayra*, de *suq'a wayra*, de *pukyu wayra*, de duende *wayra*, de *qhaqya wayra*, etc. En total, se cuenta hasta doce tipos de *wayra*:

X. R.: Entonces, ¿cuántos *wayra* hay? Hay varios tipos de *wayra* ¿no?

C. M.: Exacto, existe el *uraña wayra*, el *suq'a wayra*, después, el duende *wayra*, el *t'uhaspá purin*⁴: este *wayra* es maléfico, y después también... en suma, hay tantos *wayra*, existen seis, doce tipos en total. Esos son los *wayra*.

El *altumisayug* Cerapio Mamani

³ Malengrau (1994: 256) y Hargous (1985: 50): «Cuando [los] agentes naturales penetran en el cuerpo, provocan disturbios que pueden ir hasta romper el equilibrio térmico y a “calentar” la sangre o a “enfriarla”, haciéndola subir a la cabeza con intolerables *pega nonay* (migrañas), y a veces causar el temible “debilitamiento de la sangre”».

⁴ La misma observación que para «*wahay*»: la «h» de *t'uhaspá* marca una consonante uvular. Habría que escribir *t'uxaspá* (César Itier, comunicación personal)

⁵ Un viento que sopla haciendo un ruido de explosión: probablemente otro nombre para el *qhaqya wayra*.

Hay cantidades de categorías diferentes: digamos, el *uraña wayra*, el mal viento *wayra*, el *suq'a wayra*, el *machu wayra*, el *q'ichu wayra*⁶, el *puñuq wayra*⁷, y después también, el *chirapa wayra*⁸. Enseguida, también hay otros: en total, doce, creo. Hay doce categorías diferentes.

El *altumisayuy* Leonardo Chullo

A veces, se emplea formulaciones redundantes, como «mal viento *wayra*», que significa muy simplemente *wayra*. Otras veces, se invoca unas clases de agentes patógenos muy difíciles de delimitar, como *sagra wayra* (*sagra*, el diablo, pertenece más al registro de los brevariarios de evangelización que a la nosología indígena: éste no designa una categoría claramente diferenciada de entidades sobrenaturales⁹). Si se pone atención, los agentes patógenos capaces de producir una afección de tipo *wayra* pueden ellos mismos reducirse a tres tipos: ya sea se trata de *suq'a machu*, es decir de *machu* —ancestros—, considerados desde el punto de vista de sus manifestaciones malignas; o se trata de «muertos recientes»: almas, o *kukuchi*, las «almas condenadas», susceptibles, como se ha visto, de devorar el *animu* de sus víctimas, o finalmente se trata del *qhaqya*: el rayo-trueno-granizo.

Entre los *suq'a*, se distingue así al *suq'a machu* (el ancestro masculino que ha devenido maligno), la *suq'a paya* (el ancestro femenino), el *suq'a pukyu*, o duende (el ancestro que, a la hora del diluvio de fuego que aniquiló la raza de los *machu*, encontró refugio en los manantiales)¹⁰, etc. En el caso de los muertos, se distingue entre el *kukuchi wayra*, asociado a un género particular de muerto (los *kukuchi*), y el *uraña wayra*, lit. «el *wayra* huraño» (*uraña* deriva verosímilmente del castellano: huraño). El *kukuchi wayra* produce vómitos, mareos, que se compara con los síntomas del *qhaqya* (no confundir con *qhaqya* —el rayo—), el mal de altura:

Morirás, mueres sin duda alguna. Te viene como una náusea, te pones a vomitar. Es como cuando decías ayer: «me duele un poco el estómago, tengo ganas de vomitar», ¿no? Es igual: [el muerto, el *kukuchi*], te mira, y entonces vomitas, vomitas. Se hace quemar [hierbas, ají] alrededor tuyo. No hay nada que hacer. Estás muerto.

Braulio Ccarita

⁶ *Q'ichu wayra*, el *wayra* del nervio ciático (*q'ichu*).

⁷ Literalmente el *wayra* del sueño.

⁸ *Chirapa wayra*. La *chirapa* es una especie de llovizna, muy fina. Los momentos en que cae son «maléficos», o también *phiru*.

⁹ Gran número de estas entidades (*machu*, *kukuchi*, *sirina*, pero también *apu*, etc. pueden ser calificadas de *sagra* en ciertas circunstancias, cuando su comportamiento es maléfico. Así, *sagra* puede ser traducido a menudo por «maléfico que juega malas pasadas» (César Itier, comunicación personal).

¹⁰ «El *suq'a pukyu* es la manifestación del *suq'a* en los manantiales de agua. La era mítica de los *machu* les da origen: huyendo de la lluvia de fuego, varios de ellos se refugiaron en los manantiales de agua que se convirtieron así en *suq'a pukyu*» (Molinié, 1979: 88). Ver también Núñez del Prado B. (1970: 66, 87) por ejemplo. El episodio mítico está bastante difundido en los Andes surperuanos.

Se es susceptible de atrapar el mal de *uraña wayra* si uno se cruza, en la noche, con un alma errante:

El *uraña wayra* es un fantasma, un alma, que lleva un bulto negro¹¹, aparece, y después la gente se hace matar, eso es este *wayra*. Esto ocurre cuando la gente ve como una especie de alma, con su bulto negro, es decir, como un fantasma: lo ven, y entonces se hacen matar por *uraña*.

El *altumisayuy* Cerapio Mamani

El mal de *uraña* produce una suerte de parálisis general:

170

Es cuando te paseas de noche. Caminas de noche, y entonces, digamos que hay ahí un hombre, que se acerca, o bien un perro pasa delante de ti, eso es ¿ves? Eso te ata los miembros. ¿Ves? ¿Cómo ha podido ocurrir? [El hombre] te tocaría. De seguro: caminas de noche, estás solito, a causa de una de las circunstancias de la vida aquí, en altura. Entonces, de repente, en la oscuridad, un perro, o algo, pasa: ves un perro negro¹², ¿ya? «¿Qué es esto?, ay, raqqs», lo ves, tienes miedo: ya está, ¿ves? Es eso, el *uraña*: ¿qué más podría ser?

Braulio Ccarita

Finalmente, existe también el *ghaqya wayra*: es el *animu* del rayo-trueno-granizo, que se desplaza como un viento.

Las enfermedades de tipo *wayra* tienen que ver, todas, con el mismo principio: un viento, portador del *animu* del agente patógeno, se introduce en el enfermo. Produce un desarreglo interior. La clasificación de los *wayra* combina dos criterios: por un lado el agente patógeno responsable, y por otro lado los síntomas. Los síntomas son muy variados: con mayor frecuencia se trata de inflamaciones articulares, semejantes a crisis agudas de artritis, o de tortícolis. La inflamación del nervio ciático es también un síntoma de *wayra*. Las parálisis faciales y las hemiplejías también se atribuyen a los *wayra*. Otras veces, se sienten violentos dolores de estómago, acompañados de cólicos, de dolores de cabeza... que se agravan y terminan provocando un «desecamiento» (*tulluychay*: adelgazar hasta quedar hueso y pellejo) de todo el cuerpo, que termina con la muerte. O bien se declara súbitamente un sueño anormal. Las manifestaciones sintomáticas varían en función del lugar que el agente patógeno ha escogido para introducirse e instalarse en el cuerpo. Si se tiene dolor de estómago, con violentos calambres que se desplazan de un lugar a otro, es que el *animu*, instalado en el estómago de su víctima, también se desplaza:

¹¹ El negro es el color de la mortaja y del capirote con los que se reviste a los muertos.

¹² Se trata del perro que ayuda al muerto a cruzar el río por el que pasa el camino hacia la otra vida.

Sí, y se pasea ahí adentro, como, veamos, ¿cómo decirlo? Como un gusano parásito¹³, ¿ves? Las alpacas también tienen gusanos parásitos. Más abajo, por el Cuzco, hay montones. Entran [en el estómago] de los carneros, de las vacas. Son gusanos parásitos. Se pasean en el interior, ¿ves? El *wayra*, él también, entra ahí adentro [en el estómago]. ¡Por supuesto! Entonces, esto crea [los dolores, la enfermedad] en tu cuerpo, ¿ves? Se mueve en el interior, como un viento —*wayra*— se arrastra por todo tu cuerpo. Entonces, si encuentras un buen remedio, y te apuras en tomarlo, este remedio: ¿quién sabe qué remedio hay que tomar?... De otra manera, [la enfermedad] te hace morir en un instante ¡Por supuesto! De eso uno se muere¹⁴.

Braulio Ccarita

Cuando la víctima es una mujer, y se queja de dolores en el bajo vientre que acaban con un aborto, es que el *machu*, habiéndose introducido subrepticamente dentro de su cuerpo, ha buscado fecundarla: estamos frente a un caso de duende *wayra* (o *pukyu wayra*, o *chirapa wayra*). Si las articulaciones duelen, es porque el *animu* patógeno ha instalado allí su sede.

Podemos resumir las precedentes observaciones en un cuadro¹⁵:

Wayra (viento, animu) del machu	
Síntomas	Designación nosológica
Tortícolis	<i>Machu wayra</i>
Artritis	<i>Suq'a wayra</i>
Aborto	<i>Pukyu wayra</i> , o duende <i>wayra</i> (si ha habido contacto con un manantial) <i>Chirapa wayra</i> (contemplación de un arco iris) ¹⁶
Inflamación del nervio ciático	<i>Q'ichu wayra</i>
Sueño irrepresible	<i>Puñuq wayra</i>

¹³ *Qallu-taka*: cierto tipo de gusano parásito [Gina Maldonado, comunicación personal].

¹⁴ El cuerpo extraño penetra bajo la forma de viento —*wayra*—, como un gusano. Esto recuerda los chamanismos de la selva amazónica, en donde a menudo se imagina al cuerpo extraño como una suerte de gusano que reptar en el interior del cuerpo. El *wayra*, es el *animu* mismo del agente patógeno que penetra en el cuerpo. El vínculo entre *wayra* y *animu* está por lo demás confirmado en todas las entrevistas que se refieren a las sesiones chamánicas, en donde el *animu* de los *apu* o de otras entidades del mundo-otro entra bajo la forma de *wayra*. De manera general, todos los testimonios indican que existe ahí un vínculo entre *animu* y viento. Cf. también sobre este punto Denise Arnold (1998: 137-160).

¹⁵ No hemos conseguido identificar los doce *wayra* de los que nos hablaron los *altumisayuy* Cerapio Mamani y Leonardo Chullo. A lo sumo hemos distinguido nueve tipos de *wayra*. Algunos tipos de *wayra* poseen varios nombres, lo que hace difícil su clasificación.

¹⁶ Sobre la enfermedad de Chirapa, ver Malengrau (1994). Este mal está asociado a los manantiales, en donde nace el arco iris, y por ende a los *machu* del manantial (duende, *suq'a pukyu*, etc.). El arco iris sale cuando cae la llovizna Chirapa.

Wayra de los muertos	
Desvanecimiento y parálisis	<i>Uraña wayra</i> también llamada «Otra vida» <i>wayra</i>
Dolores de estómago, vómitos, mareos	<i>Kukuchi wayra</i> ¹⁷
Wayra del Qhaqya (rayo-trueno-granizo)	
Hemiplejia	<i>Qhaqya wayra</i> llamado también <i>T'uhaspa purin</i> ¹⁸

172

En todos los casos, habrá pues que hacer salir la fuerza patógena, llevarla a dejar el cuerpo de su víctima. Esto lo conseguirá mediante la seducción, realizando «ofrendas compensatorias» o «de substitución», que aportarán un derivativo a sus deseos... y mediante la fuerza, invocando la ayuda de las potencias auxiliares.

Las enfermedades de tipo *mancharisqa* no se dividen tanto en subgéneros. En todos los casos, las enfermedades son debidas a la pérdida del *animu*. Pero los agentes patógenos que originan esta pérdida pueden ser múltiples: a menudo son las *tierrakuna*, los *apu*, en particular los más pequeños (prominencias, accidentes del terreno) que han producido la caída del enfermo. Éste se levanta, «como loco» (*waq'ahina*), ya no está en sí. Su *animu* «permanece» detrás, en el punto de caída. Las *sirina*, ya hemos visto, son también susceptibles de robar el *animu* de sus víctimas. Los otros agentes patógenos (*suq'a machu*, *kukuchi*) pueden también producir una afección de tipo *mancharisqa*. Los síntomas son aquellos que hemos evocado cuando hay una ausencia prolongada del *animu*: desarreglo, locura. La víctima está como extraviada: se dice también *machasqahina*: «como un hombre ebrio». Si no se cura rápidamente, los síntomas se agravan, hasta la muerte.

El *mancharisqa*, es cuando te caes, cuando tropiezas, o bien cuando te caes del camión, o cuando atraviesas un río, que un perro te muerde, que te muerde varias veces: tienes miedo —*mancharikapuy*—, de golpe. O bien, caes sobre una serpiente, entonces de golpe te asusta, y tú caes enfermo. Entonces, en el lugar mismo donde has tenido miedo, hay que ofrecer un despacho, y enseguida, llamar a tu *animu*. Yo llamo al *animu*, y entonces, el paciente se cura. Llamo al *animu*, al *ispiritu*¹⁹. El *ispiritu* se ha quedado en el mismo lugar: se trata tal vez

¹⁷ No se sabe demasiado si las afecciones provocadas por los *kukuchi* entran en la categoría *uraña wayra* o no (ver sobre este punto M. Chuquichampi, 150203a: «Es el *kukuchi* [el que da el mal de *uraña wayra*]. Te transforma en *kukuchi*, en el sentido en el que entra y se desarrolla en tu cuerpo —*creakun*—. Tu cuerpo se pone frío [...]». sección /33/, p. 435. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 433 sq. o 433-444.

¹⁸ Cerapio Mamani, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 171 sq.

¹⁹ Ambos términos son sinónimos.

de un lugar peligroso: ahí se ha quedado el *animu*. Entonces, el enfermo tiene un *animu* «enfermo», un mal *animu*, está cambiado, no tiene bien su cabeza, no es normal.

El *altumisayuy* Leonardo Chullo

Sería simple concluir de ello que la nosología de las afecciones de tipo sobrenatural responde a una estricta simetría: incorporación del agente patógeno en un caso, pérdida de la esencia en acto (es decir excorporación del *animu*, garante de la buena salud), en el otro. Si así fuese, los tratamientos apropiados a los dos tipos de enfermedades serían ellos también simétricos: exorcismo en la primera situación; endorcismo en la segunda. Pero las cosas no son sencillas, porque, en ambos casos, lo que caracteriza a la patología, es que ésta es el resultado de una «cogida» (se dice *hap'in*: coger) del *animu* por parte de la fuerza patógena. Si se es afectado por un *wayra*, es que el *animu* maligno que se ha introducido en el cuerpo ha cogido (*hap'isqa*) el *animu* del paciente, para desarrollar su propia nocividad. El *animu* patógeno se pasea por los miembros, por el estómago... del enfermo, pero no por ello suelta a su víctima. Inversamente en el caso del *mancharisqa*, el *animu* del enfermo es literalmente «arrancado» a su doble corporal, y mantenido cautivo.

Por otro lado, pueden combinarse las enfermedades de tipo *mancharisqa* y *wayra*. Por ejemplo, si de repente se ve a una serpiente, a una lagartija, a un perro negro... uno está asustado, *mancharisqa*. Pero si el animal no era sino la apariencia de un *machu*, o de un *kukuchi*, es posible que el espíritu maligno aproveche de ello para introducirse en el cuerpo, para apoderarse fuertemente (*hap'iy*) del *animu*. El *animu* en realidad no ha dejado su cuerpo, ha sido agarrado por el agente patógeno, en el momento de la disociación momentánea producida por el miedo. Éstas son enfermedades de tipo *sagra ikhurisqa* o *supay ikhurisqa*: «aparición súbita de un *ispiritu* malo».

El *mancharisqa* es una categoría aparte. Luego, el *wayra* es una categoría aparte. El *sagra* que surge de un solo golpe —*sagra ikhurisqantaq*—, eso también es una categoría aparte: la aparición del *sagra* vuelve loco. El *sagra* te paraliza con un *wayra*, y ya no puedes hablar, tu ojo, uno de tus ojos ya no ve. Así es, a causa de este *mancharisqa* caes enfermo, te vuelves medio loco, te vuelves diferente, extraño. En la noche, ya no duermes, das saltos, gritas en la noche; ya no duermes en la noche a causa de este *mancharisqa*.

El *altumisayuy* Leonardo Chullo

Este tipo de patologías parece pertenecer a la vez a la categoría del *wayra* y a la del *mancharisqa*. Algunos síntomas pertenecen a las patologías de tipo *wayra* (porque hay una suerte de alteración del comportamiento y del organismo, que se explica por la introducción, en el cuerpo, de un *wayra* extraño) y otros a las patologías

de tipo *mancharisqa*, porque se observa una suerte de decaimiento de la persona, una evacuación, o más bien, una puesta en silencio, de su *animu*. Además, el momento del encuentro inopinado con el *sagra*, o el *supay*, produce un temor, un «secuestro» del *animu* característico de las patologías de tipo *mancharisqa*.

El maligno, es el *ispiritu* malo: es un fantasma, un mal *ispiritu* que se pasea. Entonces, algunos dicen: «me encontré con el *sagra*, caí sobre él, es así, como un *sagra*». Esas cosas aparecen a la hora *phiru*, la gente ve al maligno, como yo lo he descrito, o bien una serpiente, o bien una rana, o una lagartija, todas esas cosas son «malignas», eso da miedo —*mancharichiy*—, eso es lo que es el *wayra*²⁰.

El *altumisayuy* Cerapio Mamani

174 En realidad, esta combinación de los dos principios de la enfermedad es muy frecuente. Por esta razón a veces uno se siente perturbado, al escuchar el relato de una enfermedad y de sus síntomas, por no poder inscribirlo en el registro de las enfermedades de tipo *mancharisqa* o *wayra*, ya que las lógicas están muy entremezcladas. Juzguemos por estas palabras de Braulio Ccarita:

El mal de *uraña* [*wayra*], lo agarras cuando te paseas de noche, y de repente, te encuentras con un perro, o algo: es todo. Sólo eso te da la enfermedad, ¿comprendes? Tú [encuentras] un perro, por supuesto, mientras que te paseas solo, de noche: eso es. Este perro, era un *kukuchi*, ¿ves? Eso es lo que te da [este mal], no otra cosa. Si estás acompañado por un grupo, no se te aparecerá. Pero si te paseas solo, de noche, por casualidad, entonces de repente, encuentras un perro, o un zorro, o un cóndor, de repente, justo ahí, justo ahí, como a propósito. Entonces, «rass», te da miedo —*mancharikunki*—, ¿no? En un momento: «¿qué esto? ¡Caramba!». Y basta con eso para enfermarte, ¿ves?²¹

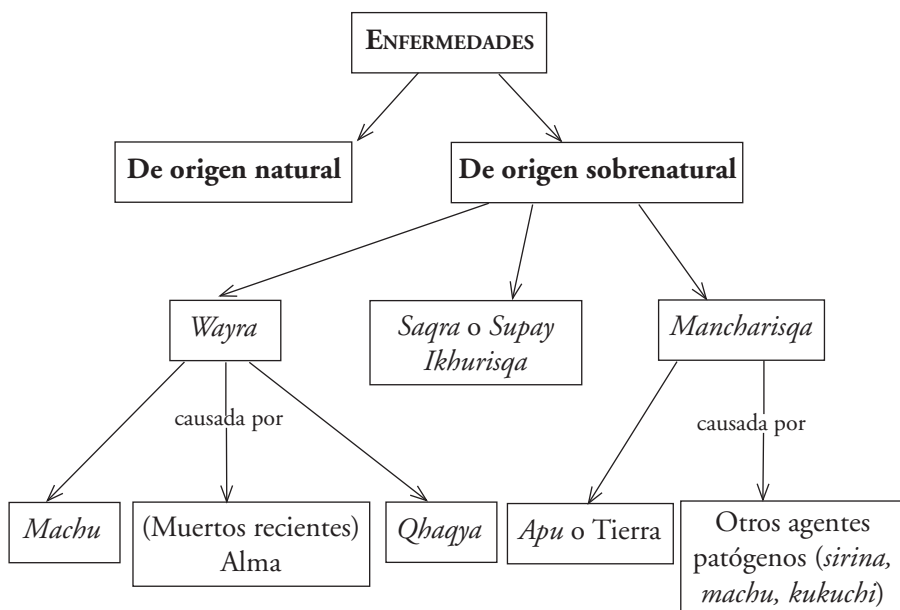
Braulio Ccarita

Podemos resumir todas estas informaciones en un esquema que dará cuenta de la clasificación de las enfermedades en la nosología indígena:

²⁰ La noción de *phiru* es genérica: *phiru* significa: peligro, tabú, prohibición. Por ende, lo «maligno» es sobre todo aquello que proviene del encuentro, inopinado, a ciertas horas, con los seres del mundo-otro. La palabra no designa a un tipo particular de entidades del mundo-otro.

Por otra parte, *mancharisqa* y *wayra* parecen también coincidir aquí: en efecto, en todas las categorías de enfermedad existe algo que releva del rapto del *animu*: *chay wayrapi animun pasarqapun*, [«el *wayra* se lleva su *animu*»] dice Cerapio más arriba, y aquí él dice *mancharirqachin*, *anchay wayra chay*: «eso da miedo —*mancharichiy*—, eso es el *wayra*». En realidad el *wayra* (es decir el *animu* agente de la enfermedad) penetra en el cuerpo del enfermo, se desplaza en el interior de este cuerpo, manteniendo al mismo tiempo prisionero, «paralizado» de alguna manera —lo que traduce muy bien la noción indígena de «*hap'in*»: agarrar fuertemente—, el *animu* del enfermo, que es indispensable para la buena salud. Habrá pues que expulsar el cuerpo extraño —en este caso, el *animu* extraño—, y hacerlo soltar, separarlo violentamente (*taqay*), del *animu* del enfermo. Las dos acciones son concomitantes.

²¹ Este paso indica que los *kukuchi* pueden tomar diversas apariencias. Y no solo devoran el *animu* de sus víctimas. Pueden «dar miedo» (*mancharichiy*) y de esta manera, robarlo. En consecuencia, el *mancharisqa* puede venir también de los *kukuchi*.



¿Qué se puede concluir de las observaciones anteriores? Ya se trate de enfermedades de tipo *wayra*, de tipo *mancharisqa*, o de tipo *sagra ikhurisqa*, siempre tienen que ver con un «raptó», o con un «robo» del *animu*, es decir también, de la sombra que se desprende de la silueta. El agente patógeno, después de haber agarrado esta sombra, la mantiene prisionera, ora al exterior, ora al interior del cuerpo que sufre. Así los seres del mundo-otro pueden ser comparados, desde el punto de vista de sus manifestaciones malévolas, con «ladrones de sombra», que arrebatan y acaparan el *animu* de su víctima. El tratamiento del *pampamisayuq*, o mejor, del *altumisayuq*, tendrá por objetivo hacerles soltar su prenda...

2. La hora azul y la noción de *phiru*

Existen circunstancias en las que se está más expuesto a las hostilidades de los espíritus patógenos. Estas circunstancias están agrupadas bajo una misma palabra: *phiru* (<esp. fiero), aquello que es peligroso, que está prohibido en virtud de reglas que regulan las relaciones entre el mundo-otro y este mundo de aquí.

La palabra *phiru* se aplica en particular a ciertas horas del día y de la noche, horas conocidas por ser particularmente peligrosas. Se trata sobre todo del crepúsculo y del alba, la «hora azul», cuando los colores de este paisaje glacial en donde viven los pastores se funden en un azul metálico, con matices de gris, que poco a poco invade el espacio, recubriendo toda cosa indiferentemente. Los objetos se vuelven progresivamente indistintos, como si se hundiesen en una neblina azulada, que

pronto va a ensombrecerse, hasta perderse en un gris y luego en un negro, cada vez más impenetrable. El fenómeno se repite, en sentido inverso, al alba: y el despertar de las grandes superficies de nieve inmaculada se produce cuando, sobre el fondo mate y sin relieve de la oscuridad, comienzan a dibujarse trozos de luz azulada, que van aclarándose poco a poco, y que van a tirar progresivamente a oros y rojos.

El crepúsculo, y sobre todo el alba, son también momentos en los que se instala sobre los seres y las cosas un silencio particular, algodónado. Se tiene la impresión de que de repente el aire se ha vuelto opaco y como resistente a las sonoridades. Los ladridos de los perros, las voces de los hombres que traen de vuelta a su rebaño hacia los corrales y que se reúnen para una última conversación antes de ir cada uno a tomar rápidamente su sopa de *ch'uñu*, se desprenden sobre un fondo de silencio irreal. Al amanecer, esta sensación es todavía más punzante: los perros están encogidos y silenciosos, recubiertos de una capa de hielo o de nieve. Los animales dormitan, no hay ruido. Los cerros se levantan, como paredes de silencio.

¿Qué es el «*phiru*»? Es que, los *apu* están vivos, se dice, los *apu* pueden hablar, de repente, en los lugares desolados [...]: estos *apu*, en las rocas silenciosas, de repente, se ponen a hablar: asustan a la gente —*manchachinman runata*—, eso es: la hora *phiru*. [...] Es que, prácticamente, es necesario el silencio, ¿entiendes? Durante el día, los hombres se desplazan, la gente está en el lugar mismo donde están los *apu* [sobre sus laderas] ¿entiendes? En la noche, en el silencio, en ese instante, ¿ya? Los *apu* salen, en el silencio, no durante el día²².

Sergio Llanos

Estas horas, y todas aquellas que se suceden entre el crepúsculo y la aurora, son llamadas *phiru*: peligrosas. Afuera, solo hay sombras. Los contornos desaparecen, las distancias se tornan confusas: no se sabría distinguir, en la noche, los objetos materiales, los cuerpos, de las «imágenes», es decir de los *animu* que se desplazan y que están desprovistos de cuerpo. El viajero imprudente se confunde sobre la calidad de las formas que percibe. Uno creería toparse con fantasmas.

Encontramos ahí el antiguo sentido de la palabra *supay*: sombra, fantasma. Como lo hemos recordado, el vocablo designaba sin duda, en la época pre-colonial, a las almas de los muertos, que erraban alrededor de sus antiguas moradas (Taylor, 2000: 19-34). Hoy en día, *supay* es usado para designar a los espíritus maléficos. Pero estos espíritus no constituyen una categoría plena. Hemos recordado, por

²² En el silencio aparecen las criaturas del mundo natural, del mundo-otro. En el silencio del fenómeno se presente aquello que es el ordenador de los fenómenos. En los períodos de transición, y sobre todo, en el período del crepúsculo, *tutayamushaqtin* aparecen las criaturas del entre-dos, aquellas que pertenecen por un lado al mundo de los vivos, pero que forman parte también del mundo de los muertos: los *machula*, los *kukuchi*.

ejemplo, que los *machu* son seres ambivalentes, a veces mal dispuestos, a veces benévolos. Sucede lo mismo con los *apu*. Las *sirina*, por cierto, son más claramente maléficas: pero también se las puede calmar, e impedirles de dañar. Los *kukuchi* son, desde luego, resueltamente nefastos.

A la hora *phiru*, cuando las cosas cesan de ser ellas mismas y se confunden en «sombas», de las cuales ya no se sabe si están asociadas a un cuerpo o no, todos los fenómenos naturales se vuelven potencialmente *supay* o *saqra*, término que traduciremos en lo sucesivo por «sombra malévol»²³. Todos los *animu* pueden ser *supay* si se los ha indispuerto, y, en las horas *phiru*, es conveniente premunirse contra las «sombas».

El término *phiru* designa también, más ampliamente, aquello que está «prohibido», aquello que no le gusta a las fuerzas ordenadoras del universo: «*Phiru*, es aquello que no es agradable [a los *apu*]», me dijeron una vez. En particular, todo lo que está prohibido por el ritual es *phiru*. En consecuencia es razonable traducir *phiru* por: «lo que es susceptible de exponer a las fuerzas malévolas del mundo-otro». Tendremos la oportunidad, después, de ilustrar más en detalle esta noción.

3. El tratamiento del *mancharisqa*

Te voy a hablar de la enfermedad del *mancharisqa*, Javier. ¿Por qué estamos asustados? Es que, llegando a un lugar malo, caemos al suelo. Es por esa causa: esta tierra nos agarra —*hap'iy*—. Nosotros mismos no sabemos cómo curar esta enfermedad. Por esta razón vamos a ver a un *paqu*, o bien a un *kuka qhawaq*, o a un *altumisayuq*. Cuando llegamos, nos dicen: «¿Por qué y dónde te has caído? Eso es lo que te ha enfermado».

Al escuchar esto, nos decimos: «Sí, me caí hace tiempo: allá, en ese lugar malo». «Entonces, ahí es que esto te ha enfermado. Debes hacerte curar del mal del *mancharisqa*, eso es. Ahí es donde te has asustado, debes hacerte curar», nos dicen. Entonces, ante estas palabras, respondemos: «papá, ¿no podrías tú, tú que eres *hampiq*, leer las hojas de coca, y curarme? Tú me dirías cuáles son los remedios necesarios, y después los conseguiría para una fecha fijada de antemano. Entonces, una vez que tendría estos remedios, regresaría a curarme», les suplicamos. Una vez que hemos conseguido los remedios, ellos vienen, nos curan.

Nos curan en la tarde, en la noche. En función del lugar donde hemos caído, vuelven a llevar nuestra alma por el camino del retorno. Para que puedan guiarla, es necesario: *r'anta* anís, incienso, y todos los remedios para el *mancharisqa*. Haciendo quemar y sahumar estos ingredientes, ellos traen nuestra alma. Ofrecen a la misma

²³ Ver Cerapio Mamani, 181201, /33/, ya citado. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 173.

Santa Tierra seis *k'intu* de coca, cada uno con tres semillas²⁴ de coca. Luego, guiándola la traen. Durante este tiempo, nosotros, los enfermos, estamos en casa, en nuestra casa-cabildo, en cama. Allí lleva el *hampiq* a nuestra alma: «regresa, alma, regresa, alma», seguido del nombre de la persona. Así, conduciéndola, sentados en nuestra cabecera, llaman a nuestra alma, hacen sahumar incienso, al que le añaden los otros remedios, y nos envuelven con este humo.

Luego, nos hacen dormir profundamente, después de haber traído de vuelta al alma hasta nosotros: para ello han confeccionado una muñequita. El *hampiq* la trae, y la desliza bajo nuestras sábanas. Entonces, es así: a la mañana siguiente, nos despertamos con un ruido: «thak». Bueno, eso es lo necesario para nuestra enfermedad del *mancharisqa*. Al cabo de dos, tres días, una semana a lo sumo, estamos definitivamente curados.

Samuel Chuquichampi

El testimonio de Samuel Chuquichampi ilustra bien la doble lógica que actúa en las enfermedades de tipo *mancharisqa*. Por un lado en efecto, la enfermedad resulta de una «partida» del alma (entiéndase: *animu*). Samuel dice también:

Es que, como *ispiritu*, nuestra alma no vive siempre en nuestro cuerpo. Puede dar un salto, partir lejos. Es nuestro *animu* viajero y arisco, *k'ita*²⁵. ¿Quién sabe dónde va, nuestra alma, como *ispiritu*? Entonces, eso es lo que el *paqu* llama, como *ispiritu*, y él la hace reintegrar nuestro cuerpo. Solamente entonces hace «thak», en nosotros.

Es que, [en esos momentos] nuestra alma no está ya con nosotros, como *ispiritu*, está en alguna parte, al borde [de un camino], ahí donde caímos: se ha alejado de nuestro cuerpo, ha partido a otro sitio. Entonces, nos volvemos como locos, como borrachos. Ya no somos nosotros mismos, no nos comportamos como se debe.

Pero esta partida, y sobre todo, este alejamiento prolongado del *animu*, no son fortuitos: la *Santa Tierra Pachamama*, o la tierra, es decir, aquí, el suelo sobre el cual se ha caído (y que, después en la entrevista, Samuel identifica con los *apu* invocados por el *altumisayuj*), retiene prisionero al *animu*. El verbo empleado para describir este encarcelamiento es *hapi'y*—agarrar, coger—: «Es que, llegando a un lugar malo, caemos al suelo. Es por esta causa: esta tierra nos agarra».

Se conjugará dos tipos de tratamientos. En primer lugar, se trata de calmar a la tierra. Si ella retiene al *animu* prisionero, se debe probablemente a que está «hambrienta», y entonces es preciso realizar una ofrenda compensatoria: «Ofrecen a la misma Santa Tierra seis *k'intu* de coca, cada uno con tres semillas de coca». Leonardo Chullo nos brinda precisiones sobre el contenido de la ofrenda, llamada también despacho:

²⁴ *Mukllu*, o *muqli*: *muhu*, granos, semillas.

²⁵ *K'ita* es empleado también para designar a los carneros, que son más «viajeros» que los otros animales del rebaño (cf. Flores Ochoa, 1977: 230).

El despacho comporta garbanzos, habas, incienso, anís, *misa* —las *misa*, son piedritas en forma de animales—, y después, el libro de oro —*quri* libro—, el libro de plata —*qulqi* libro—²⁶, una mazorca de maíz, una mazorca de maíz gris, grasa de alpaca, coca, vino, esas cosas, eso es lo que hay. [...]

Es lo que le gusta la tierra, es lo que quiere. Como lo sabemos, entonces le damos, y ella suelta [el *animu*]: solamente entonces se cura el enfermo.

El *altumisayuy* Leonardo Chullo

Numerosos testimonios permiten precisar el contenido de estas ofrendas destinadas a la tierra: encontramos en general una mezcla de productos alimenticios (maíz, habas, diversas semillas —*wayruro*, *sulluco*, etc.—, arroz, azúcar y diversas golosinas, fruta) y también productos manufacturados, como el «libro de oro» —*quri* libro—, el «libro de plata» —*qulqi* libro—, hojas de papel aluminio plateado y dorado; estrellas, serpentinas y hebras de lana de colores, etc. Se encontrará también minerales (como el *taku*: polvo rojo que sirve para marcar a las llamas; la *qullpa*: sulfatos de aluminio de diferentes colores, que sirven también para establecer el diagnóstico, mediante la lectura de los orines...²⁷). Se añade muy a menudo un feto de llama o de alpaca, y trozos de grasa (*wira*), que la tierra aprecia (no olvidemos que el *apu* es un «pastor», y él ha confiado a los hombres el cuidado de los rebaños de camélidos). El color y el sabor «dulce» de la ofrenda son importantes (Fernández Juárez, 1994: 165). No vamos a entrar en el detalle de estas ofrendas, que han sido descritas con cuidado en numerosas obras²⁸. Lo que es interesante observar, es que todos los ingredientes no son comestibles. No es un «banquete», en el sentido estricto: la tierra consume los *sami*, los *animu* de los productos que se le ofrece. Ya hemos dicho que la alimentación proporciona un modelo para pensar las relaciones entre el mundo-otro y este mundo de aquí. «Alimentándose», el *apu* se incorpora las esencias en acto que se le ofrece. Gracias a la ofrenda, se separa —*t'aqay*— el *animu* del enfermo, de la tierra que lo retenía hechizado. Esta separación, o arrancamiento, es el momento-clave del ritual.

Si el *animu* ha sido cogido por otro agente patógeno que no es una tierra, entonces es preciso adaptar la ofrenda a sus gustos particulares. Después describiremos más en detalle el contenido de las ofrendas realizadas para el *suq'a machu*. Señalemos

²⁶ Pequeños trozos de papel dorado y plateado.

²⁷ Sobre este punto ver Lira (1995: 71).

²⁸ Ver por ejemplo Fernández Juárez (1997: 150 sq.). La ofrenda a la *pachamama* es casi idéntica a la que se hace en honor de los *apu* en las Tierras Altas del macizo de Ausangate. En otro lugar, Fernández Juárez precisa que esta ofrenda es compartida por las *achachilas*, *kunturmamanis* y *uywiris*, es decir por los *apu* (Fernández Juárez, 1994: 164). Ver también Molinié (1979): ella registra cerca de 36 ingredientes diferentes. Casaverde Rojas enumera 29 ingredientes del «despacho entero», aquel que se ofrece para el tratamiento del *mancharisqa* (Casaverde Rojas, 1970: 225-234).

sin embargo que la diferencia principal entre el despacho destinado a las tierra y aquel destinado a los otros agentes patógenos (en particular el *suq'a machu*) reside en la sustitución del feto de llama por fetos de cerdo, de gallina y de cuy, que éstos aprecian particularmente.

L. C.: Sí, fetos de cuy, de gallina, de cerdo, *wayra sara*, *kuti sara*, doce hebras tejidas hacia la izquierda, *yanali*, castilla, mostaza *alpisti*, tres variedades diferentes de *qullpa*, doce hebras tejidas hacia la izquierda, doce hilos, y un montón de otros remedios diferentes.

X. R.: ¿Pero por qué fetos? Estoy sorprendido por la presencia de estos fetos. ¿Por qué? ¿Porque estos fetos están dotados de poderes?

180 L. C.: Es que, ves, les gusta eso: eso les gusta, es lo que quieren. Es su alimento, es su delicia.

El *altumisayug* Leonardo Chullo

No sólo hay que saciar a los espíritus responsables de la enfermedad. Hace falta ahora traer al *animu* a su antiguo domicilio: el cuerpo del enfermo. Para ello se emplea una muñeca de simulación, que no representa tanto al paciente sino a su *animu*. Recordemos el hecho de que el *animu* es percibido también como un «doble». La muñeca de simulación representa al *animu*, que regresa al cuerpo. Al cabo de un recorrido imaginario, en el que el *animu* es guiado por los rezos del *paqu* «regresa alma, regresa alma», seguido del nombre de la persona», como lo indica Samuel Chuquichampi, el *animu* retorna a su envoltura corporal, adhiriéndose a su representación, la misma que se desliza bajo las sábanas del paciente. La secuencia total del tratamiento se establece pues como sigue:

Para llamar [al *animu* del enfermo], ofrezco un despacho en el lugar en donde se ha asustado, una ofrenda. Le destino esta ofrenda, ofrezco este despacho. Luego, confecciono una muñeca con su ropa, una muñequita. Y luego, mezclo un poco de azúcar, con pan, flores de claveles, y luego otros remedios: mezclo todo esto y lo hago quemar, sahumar, al mismo tiempo que llamo [al *animu*]. Entonces, al día siguiente²⁹, lavo [al paciente] con árnica³⁰, mientras continuo con mis invocaciones, mis llamados a su *animu*. Entonces, finalmente, al día siguiente, [el *animu*] regresa, reviste la ropa [de la muñeca], come pan y azúcar: ya está, el enfermo se curó.

El *altumisayug* Leonardo Chullo

Como vemos, hay una segunda serie de ingredientes que son ofrecidos, no al agente maligno, sino al *animu* del paciente, quien vendrá a consumirlos ritualmente

²⁹ -stin: sufijo que designa la acción «siguiente».

³⁰ El árnica es un ingrediente importante de la fase final del tratamiento: se frota al enfermo, sobre todo si su caída le ha causado algún traumatismo: «me aconsejó frotar mi herida con un bálsamo cuya receta me dio [...]: dos vasos de trementina, alcanfor, alcohol, tintura de árnica, bilis de vaca» (Molinié, 1979: 87).

(siempre el paradigma alimenticio), en el momento de su reintegración al cuerpo del paciente: se busca atraerlo ofreciéndole comidas que aprecia (pan y golosinas), pero también claveles y otros ingredientes que se hacen sahumar (*q'apachi*), para liberar su *sami* y facilitar así su consumo por el *animu* del paciente.

Cuando el responsable del *mancharisqa* es un *machula*, se puede proceder de otra manera: se hace quemar, junto con la ofrenda que se destina, un hueso perteneciente al *machula*. Será necesario enseguida consumir sus cenizas, las que supuestamente contienen el *animu* del enfermo, diluyéndolas en un líquido:

O. Q.: [El *machula*] enferma a todos aquellos que han entrado [a su gruta]. En este caso, la persona se seca, se vuelve seca como un *ch'ullpa*: son los síntomas de su enfermedad³¹. Si hace una hermosa ofrenda, si ofrece un despacho, solamente entonces él [el *ch'ullpa*] la suelta —*kachariy*—. De otro modo, esta persona irá hasta la muerte, sin duda alguna.

X. R.: Pero si ofreces un despacho, el enfermo se cura. Es el *machusqa*, ¿no?

O. Q.: Sí, el *machusqa*, el *machusqa*. Es un despacho especial [que se necesita]. Entonces, se ofrece un despacho para este mal de *machusqa*. Entonces, mientras se ofrece el despacho, se recoge el hueso mismo [responsable de la enfermedad], se lo hace quemar, y se bebe la ceniza del hueso. Solamente después de todo esto uno se cura. De otro modo, no hay nada que hacer. Si se ofrece simplemente el despacho, eso no basta. Para poder recoger el hueso, se ofrece un despacho al lugar [al *apu* de este lugar]. Entonces, una vez ofrecido el despacho, se rasca el suelo —*ukhumanta*— [para coger] el hueso del *machula*. Se lo hace quemar, y se da las cenizas al enfermo, al que sufre del mal de *ch'ullpasqa*, de *machusqa*. Entonces solamente después se cura.

Octavio Qanqere

El «thak» característico de la reincorporación del *animu* («Entonces, es así: a la mañana siguiente nos despertamos con un ruido: “thak”») no es tampoco fortuito. Se encuentra esta onomatopeya, empleada para describir el comportamiento de los *inga* o *ingaychu* —las «piedras de compasión» que animan a los animales del rebaño—, dentro del marco de los ritos propiciatorios. El «thak», designa ese instante preciso en el que el cuerpo se pone en movimiento, bajo el efecto de la fuerza de animación que le es propia. Al despertar el cambio es manifiesto, como a menudo: durante la noche, el *animu* se ausenta, para entregarse a sus vagabundeos oníricos. El despertar es siempre un momento de «puesta en movimiento». El tratamiento del *mancharisqa* se desliza dentro de estas experiencias cotidianas de la partida momentánea del *animu*, y de su reincorporación.

³¹ *Akna unkuyapun*: lit. «ella está así enferma».

Los individuos susceptibles de enfermarse de *mancharisqa* son en regla general los ancianos y los niños. Sin duda porque ellos «tropiezan» con más frecuencia³², y porque el susto que resulta de ello es interpretado como un «embobamiento»³³: cuerpo y alma pasmados, los dos principios se disocian. Pero sobre todo es que, durante los primeros años de la vida, y ante la cercanía de la muerte, el *animu* está menos íntimamente asociado al cuerpo³⁴. En un caso, el individuo está aún en formación, por así decirlo, y su *animu*, está también más desprovisto de forma a esta edad de lo que estará después, adhiere menos a una singularidad: tiene tendencia a escaparse, como si quisiera fundirse en una «fuerza animante» poco determinada. Inversamente, ante la cercanía de la muerte, las excursiones del *animu* se tornan más frecuentes y más largas: anticipando su partida definitiva, el *animu* deja su cuerpo, que se ha vuelto con más frecuencia inerte.

El tratamiento del *mancharisqa* no exige necesariamente la competencia del chamán. Se puede «llamar» al *animu* enfermo sin por lo tanto «hablarle». Se trata simplemente de una invocación, acompañada de ofrendas destinadas al agente patógeno. Estas técnicas terapéuticas están al alcance de un *pampamisayuy* (y por ende, con mayor razón, de un *altumisayuy*).

4. El tratamiento de las enfermedades de tipo *wayra*

El tratamiento de las enfermedades de tipo *wayra*, caracterizadas por una «cogida» del *animu* en el interior mismo del cuerpo del enfermo, tiene que ver, él también, con una doble lógica: por un lado, se buscará obtener del agente patógeno (en la inmensa mayoría de los casos de los cuales hemos tenido conocimiento, un *machu*), que suelte el *animu* de su víctima. Por otro lado, es preciso que el *animu* malévolo abandone el cuerpo del enfermo: hay que hacerlo salir de allí. En la práctica, estas dos lógicas son indisociables. En efecto, «soltar el *animu* del enfermo» significa exactamente: abandonar su cuerpo. Mientras la entidad responsable de la enfermedad no es expulsada del cuerpo, es que esta se desarrolla en él, en detrimento del *animu* del paciente. Esto tiene pues que ver con un exorcismo. En quechua, se usa el verbo *t'aqay*: «separar», «disociar» los dos *animu*, de los cuales, uno, patógeno, tiene «cogido» al otro (*hap'isqa*).

Para lograrlo, el *hampiq* (al igual que para el *mancharisqa*, no es indispensable recurrir a un chamán), asocia dos tipos de terapias. Primero se esforzará por

³² Es la interpretación de Samuel Chuquichampi (Samuel Chuquichampi, 240201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 514 sq.).

³³ En francés, *ébahissement*, palabra que remite a una suerte de apertura, de suspensión del alma (nota del traductor).

³⁴ Es lo que ha observado justamente Valérie Robin (2002: 33-43).

seducir al *animu* patógeno, presentándole ofrendas compensatorias, para hacerlo soltar prenda (*kachariy*: soltar, liberar). Por ejemplo, en el caso de un *machu wayra*:

Para [curar al enfermo], tengo que saber qué le gusta al *machu wayra* o al *suq'a wayra*. Con estos ingredientes [lo que le gusta] debo curar. Entonces, hay que tomar hebras de lana —*yanali*, Castilla *millma*—, «*misti* abuela»³⁵, grasa de chanco, granos de maíz retorcidos al revés —*wayra sara*—³⁶, la *misa* especial para el *wayra* —*wayra misa*—, encantos para conjurar la suerte —*qullpa*—³⁷ de tres tipos diferentes, doce hebras tejidas al revés [hacia la izquierda], un feto de cuy, un feto de pollo, un feto de chanco, una tierra *misa*... Es necesario un montón de ingredientes diferentes: con eso yo curo: junto todos estos ingredientes y preparo un despacho que ofrezco [al *wayra*]. [...] Me llevo eso lejos, al cerro. Eso es, enseguida, la enfermedad sale del cuerpo, y el enfermo sana.

El *altumisayuy* Leonardo Chullo

Notamos que el énfasis ha sido puesto en los fetos, «que le gustan al *machu wayra*», al espíritu del *machu* (en particular el chanco: se ofrece un feto, y también grasa; estos ingredientes rempazan al feto y grasa de llama o de alpaca que se ofrece a las tierras). Los *qullpa* (sulfatos de aluminio) y los *kuti q'aytu* (hebras de lana tejidas volteando el huso de derecha a izquierda, y no en el otro sentido, como acostumbrado), están destinados a conjurar la mala suerte. En efecto el sulfato *qullpa* es usado en la fase de diagnóstico (se lo pasa sobre el cuerpo del paciente y se lo vierte sobre sus orines fermentados: esto produce una espuma, cuyas formas se interpretan), pero también en la fase del tratamiento propiamente dicho: se espera de los granos de *qullpa* que estos absorban la enfermedad (la misma lógica interviene en el tratamiento adivinatorio y/o terapéutico con el cuy). El *qullpa* tiene pues el poder de conjurar la enfermedad, absorbiéndola. En lo tocante a las hebras de lana retorcidas hacia la izquierda: se les puede aplicar el mismo razonamiento que a todos los objetos «invertidos» (*kuti sara*, etc.). El movimiento hacia la izquierda es uno de los cuatro términos de una analogía, que podríamos formular así: la hebra de lana retorcida hacia la izquierda (*kuti q'aytu*) es a la hebra de lana retorcida hacia la derecha (*q'aytu*), lo que la curación es a la enfermedad (es decir una inversión):

³⁵ Ingrediente indeterminado.

³⁶ Es decir que se enrollan en dirección de la parte de abajo de la mazorca, y no de la parte de arriba, como acostumbrado.

³⁷ Se trata de sulfato de aluminio natural.

Kuti q'aytu Curación

Q'aytu Enfermedad

No olvidemos que las ofrendas están destinadas a ser «consumidas» por el *animu* patógeno. Por consiguiente se espera de estos ingredientes «invertidos» que produzcan una «inversión» del *animu* patógeno, y lo inciten a soltar al *animu* enfermo.

Pero no basta con seducir: a veces también es preciso obligar. Ahí es donde la colaboración de seres superiores como los *apu* puede ser valiosa: el *altumisayuq* posee esta ventaja sobre el *pampamisayuq* pues puede obtener la ayuda de sus auxiliares sobrenaturales, quienes se encargarán también de forzar al agente patógeno a salir, liberando de este modo a su víctima. Pero existen también otras técnicas para «forzar» al espíritu malévolo a dejar a su víctima...



En mayo de 2001 conduje a Braulio Ccarita donde un *altumisayuq* de Sicuani. Braulio sufría desde hacía varias semanas de una inflamación de las articulaciones, artritis sin duda. Tenía las pantorrillas y las articulaciones de la mano izquierda muy hinchadas. Ya no podía moverse sino lentamente y a costa de grandes sufrimientos. Sus experiencias anteriores con los *altumisayuq* de Sicuani lo habían decepcionado mucho. Decidí llevarlo donde un *altumisayuq* que había conocido dentro del marco de mi investigación: Leonardo Chullo, quien diagnosticó una afección de tipo *suq'a wayra*, provocada por un *machu* mal intencionado. Hurgando en el pasado de Braulio, se descubrió que este último había encontrado un día, al fondo de una gruta, una vasija de cerámica y que había tomado la decisión de llevársela a su casa. A no dudarlo, esta vasija pertenecía a un *machu*, y para vengarse este último había «cogido» a Braulio, precisamente en las articulaciones. Leonardo Chullo declaró que esta enfermedad no podía ser tratada por la medicina moderna: *mana kayqa hospitalpaqpaschu*³⁸. El origen sobrenatural de la perturbación exigía que se sepa efectuar el ritual del *t'aqay*. Braulio tenía que ponerse en manos de un buen *hampiq*.

Tomamos cita para la semana siguiente. Durante este tiempo, fue necesario conseguir los ingredientes de los diferentes «despachos» que se debía ofrecer a los seres del mundo-otro: un despacho para los *apu*, para que asistan al chamán durante la sesión de exorcismo; un despacho para el *machu*, para convencerlo de

³⁸ Cf. Leonardo Chullo, Consul, 290501, /24/. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 172.

abandonar el cuerpo de su víctima. La sesión debía realizarse un viernes, día fasto (al igual que el martes), para la invocación de los *apu*³⁹.

No esperamos medianoche para comenzar. Braulio estaba en cama. Leonardo estaba en el suelo, al centro de la habitación, su asistente a su lado. El resto de la familia, dispuesto en arco de círculo alrededor de Leonardo. Se tuvo primero que preparar los despachos: el primero, destinado a los *apu*, se llama «licencia»: autorización. Sirve para obtener su colaboración para la operación que va a seguir. Interrogando incesantemente a Braulio sobre los nombres de los *apu* susceptibles de interesarse por su suerte (el *apu* del lugar donde nació, el de su casa —cabildo—, los de Sallma), invocando a sus *apu* auxiliares, el chamán prepara las ofrendas: a cada nuevo ingrediente depositado sobre la *misa* corresponde una letanía de nombres. Todos participamos en la elaboración de la ofrenda, escogiendo, entre un montón de hojas de coca, aquellas que no presentan defectos; disponiéndolas en *k'intu*, pequeños ramilletes de tres, seis, o doce hojas, que enseguida entregamos al *altumisayuq* para que él los coloque sobre la ofrenda. Él ofrece *k'intu* de 37 hojas cada uno para sus *apu* auxiliares, y para el *apu* lugar de nacimiento de Braulio. Esta primera secuencia es larga en extremo. Se tiene cuidado de no olvidar a nadie para no correr el riesgo de una «deuda de ofrenda». Unas cuantas oraciones aprendidas del catecismo (Credo, Padre Nuestro, Dios te salve María) recitadas al comienzo de la sesión —como para enmendarse—, no merman la lógica propiamente indígena de la ofrenda: aquella está destinada a los *apu*, fuerzas auxiliares a quienes se pide permiso para cumplir con el ritual. Se las invoca, se las alienta sin cesar a «ponerse en camino»:

Vamos, *apu* Phichaqani, ahora, ponte en camino a tu vez, levántate. Ahora, voy a curar a este hombre, con vuestra voluntad, voy a curar a vuestro hijo. Entonces, *apu* Hururu, *waman* Hururu, *apu* San Cristóbal, *apu* Leche Muqu, Qullana, Machula, *apu* Pukara, Belén portal, Yana Pukara, y Puerto Arturo, todos ustedes, los parajes, voy a curar a vuestro hijo, si ustedes lo quieren.

Vamos, señor Laramani, Vilcanota, *apu* Laramani, Vilcanota, Cuatro Rayos, Qarpación Sauceá, Chunkarani Qarpación, Piqchu, Pukara, Makusani, Siriwaylla, Qarpación Ausangate, Ocongate, K'illin Wanu, Qusqu Illariy, Inka Saqsaywaman, Tawantinsuyu. Ustedes, todos mis maestros, mis poderosos, curen a este hombre. Vamos, ahora, todo está bien, que esté curado, con total salud, ahora voy a vencer, vencer, que este hombre esté curado y con toda salud, a ustedes: «phiwwww, phiwwww» [Sopla en los *k'intu*]. Está bien... [Silencio. Sacude la campanita de su *misa*]. Ustedes mis maestros, mis cabildos, ustedes tienen que curar a este hombre: «phiwwww».

³⁹ La transcripción de la sesión que seguimos, está en anexo de nuestra tesis doctoral con el título: Leonardo Chullo *Suqa*, 310501 (Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 216 sq.) Los pasajes citados provienen de esta transcripción.

La sesión prosigue con la preparación de la ofrenda destinada al *machu*. Se tiene cuidado además de no encerrarse en esta hipótesis, y de invocar «al agente patógeno», sea quien fuere. Se sugiere que la enfermedad ha sido causada indirectamente por una persona que quería hacerle daño a Braulio, y que habría recurrido a los servicios de un *layqa*:

Todo aquello que puede ser el fruto de un hechizo lanzado por alguien, sal del cuerpo de este hombre. Suéltalo, tú estás destinado al *apu* Hururu. Me dirijo a ti, ya seas el *wayra*, o el *suq'a*, o el *qhaqya*, o el *machu*, si eres tú el *machu qhaqya* quien se le ha prendido, sal ahora del cuerpo de este hombre, todo esto, tú que este hombre ha incubado en su seno, para su propia muerte, el fruto de un hechizo destinado a causar su pérdida, a enfermarlo, sal pues, sal del cuerpo de este hombre.

186

Se dirige al agente patógeno diciéndole que él ha sido «destinado» a los *apu*. Los *apu* toman parte en la curación recibiendo la fuerza que ha causado la enfermedad. La fórmula: «tú has sido destinado» es también una forma de coerción: porque esto significa que los *apu* también lo han decidido así, que desean la partida del *machu*, de su *wayra*. Se combina el despacho, destinado a dar gusto, a obtener los favores del *machu*... y las invocaciones que sitúan el ritual en un «orden», deseado por las fuerzas superiores, y por consiguiente irreversible. Braulio pasa sobre su cuerpo el despacho, envuelto en una manta de lana de alpaca (*unkhuña*, *wachala*), como para acercar la ofrenda al agente patógeno a quien está destinada. El despacho contiene fetos de cuy, de gallina y de chancho (que son del agrado del *machu*, como sabemos), las doce hebras de colores retorcidas hacia la izquierda (*kuti*), las tres variedades de sulfatos (*qullpa*), un maíz de tipo *sara kuti*, y también cruces (sin duda un préstamo a los rituales de exorcismo católicos), en madera de chonta. Leonardo no para de decir:

Tú, su dolor de cabeza, sal, su dolor del cuerpo, sal su dolor de pies, sal, su dolor, como si el cuerpo estuviese en pedazos, sal, su dolor de pies, sal, su dolor de cuerpo, que lo ata, sal, salgan todas las enfermedades, ya sean ustedes *wayra* o cualquier otra enfermedad mala, ustedes que están en el interior del cuerpo de este hombre, salgan. Ahora, has recibido tu ofrenda, has sido servido, ya, has sido destinado, has sido separado.

Él incita al *machu* a consumir su ofrenda. Braulio también es invitado a dirigirse directamente a la fuerza maligna que está en él:

[A Braulio] Dile tú: «ahí está tu pago, ahí está tu merienda, ¡sal de mi cuerpo!» «¡Suéltame!», ¡dile!

Luego, Braulio pasa sobre todo su cuerpo un cuy vivo. El cuy es también muy apreciado por el *machu*. Se espera que este último pase al cuerpo del animal⁴⁰.

⁴⁰ Antoinette Molinié ha observado justamente que este mismo principio actúa en el diagnóstico: se pasa también un cuy sobre el cuerpo del paciente. El examen de sus entrañas permitirá identificar la enfermedad: «así,

La última secuencia del ritual es la del exorcismo propiamente dicho: recordando las ofrendas que han sido realizadas, Leonardo invoca con fuerza al *animu* del agente patógeno, y lo conmina a abandonar el cuerpo del enfermo. Las invocaciones son cada vez más virulentas. Los *apu* auxiliares del chamán son mencionados también constantemente. Finalmente, se recurre al látigo: las tiras del flagelo silban en la habitación y caen sobre los hombros de Braulio. La sacudida debe también incomodar al *machu*: eso es lo que se espera. Los azotes, conjugados con las ofrendas, deben decidir la expulsión del *machu* fuera del cuerpo. Esta fase final es particularmente violenta: los participantes, sumergidos en la más total oscuridad, reciben también azotes. No hay que abrir los ojos, para no ver al *machu* abandonando a su víctima.

Sal, este hombre es tragón de sal y de ají, sabe hacer sus rezos, es un hombre bautizado. Sal maligno, sal, *ispiritu* malo, sal, lo que ha sido hecho por el hombre, la brujería del hombre, el chanco, la gallina: ¡sal! [...]. Sal, esto es para ti, es tu ofrenda, tu merienda para el camino, sal, véte, sal para siempre, ya está, tú eres *qullpa*. «Cabeza que da vueltas», desfallecimiento, ustedes han prosperado, han crecido en vigor, en el cuerpo de este hombre, sal, maligno, sal, brujería hecha por un hombre. [Silencio. Sonido de campanitas]

Kuti, kuti, kuti, contra hechizo, contra veneno, contra siete venenos, haz que se vaya —*kutiy*— lo que ha hecho ese hombre malo, para que [Braulio] esté agarrado, cogido. Dolor de cabeza, dolor de espalda, dolor de estómago. Quien sea que lo haya cogido, el *wayra*, el *qhaqya*, el *suq'a*, el *machu*. Todos, salgan ahora, nudos de las manos, nudos de los pies, lo que el hombre ha hecho con el fin de atar. *Kuti, kuti, kuti*: que esto se invierta, que estas enfermedades salgan ahora de tu cuerpo [...]. [Sonido de campanitas]

Sal ahora, es tu ofrenda, es tu derecho, es tu derecho. Sal, *wayra*, sal *uraña*, sal, *machu*, sal, *suq'a*, nudos de los pies, nudos en todo el cuerpo, quien seas, *uraña*, *qhaqya*, *machu*, *suq'a*, sal Satán, diablo. Este hombre come sal, y ají, sabe rezar, es bautizado, este hombre que está aquí...

Las verdaderas sesiones chamánicas no se detienen ahí. Porque, muy a menudo, los *apu* convocados por el chamán vienen a ayudarlo, y castigan ellos mismos al *machu*. Las personas que participan en la sesión perciben los ecos de una batalla a la que se entregan el *machu* y los *apu* auxiliares del chamán, que han formado para esta ocasión una suerte de «cuerpo expedicionario» punitivo. Se obliga al *machu* a «escupir» el *animu* del enfermo: señal que su «cogida» era, una vez más, interpretada sobre el modo alimentario. El *machu* devora al *animu*, y por esta razón las ofrendas que se preparan son compensaciones: se le presentan comidas

●
una misma teoría funda a la vez el diagnóstico y el tratamiento: el animal absorbe la enfermedad, parcialmente en el primer caso, y completamente en el segundo» (Molinié, 1979: 90).

que aprecia, para que consienta en soltar a su presa. Los *apu* contribuyen a ello, a punta de golpes y de insultos.

X. R.: Dicho de otro modo, estos *altumisayuq*, ellos llamaban a los *apu*...

B. C.: A los *apu* en persona, al *machula* en persona. El *machu* también llega, ¿comprendes? Entonces, dice: «¿Por qué me ha molestado ella?», ¿ves? Entonces, «caramba, suéltalo» [el *animu*], e inmediatamente se ponen a pegarle, «escupe eso, caramba», y lo hacen escupir, ¿comprendes? Las *pukara* le pegan, ellas lo hacen gritar, sí.

Braulio Ccarita

188 A veces, el *machu* «escupe el *animu* por el ombligo»:

Entonces, atrapan a este *machula*, también, y lo hacen hablar, a latigazos, obligan al *machula* a escupir el *animu* del enfermo, que sale por el orificio de su ombligo.

José Sarmiento

Otras veces, cuando el agente patógeno es un *apu*, o un *qhaqya* (el rayo), el *altumisayuq* invocará a sus *apu* auxiliares, y a otros *apu* benévolos respecto del enfermo, que se encargarán de sermonearlo. Con la colaboración de los *apu* benévolos, se logra por ejemplo re-enviar lejos al *qhaqya wayra*, a menudo en dirección del Ausangate. El siguiente relato ha sido extraído de un hermoso testimonio de Andrés Merma: una mujer estaba enferma del mal de *wayra*. Como todos los tratamientos habían fracasado, va donde el *altumisayuq*. Gracias a los *apu* auxiliares y a los otros *apu* interrogados, se enteran de que el *qhaqya wayra* se ha prendido de ella, llevado por su deseo. El cerro que se levanta para tomar la defensa de la infortunada (el Saya-Saya) no es otro sino su cabildo, la tierra de su lugar de nacimiento. Finalmente, el *apu* que controla, «cría» —*uyway*— a este *qhaqya wayra*⁴¹, en este caso el *apu* sobre el cual vive la enferma (el Yana Urqu), acepta castigar al agente patógeno: lo azota, y lo envía «por el lado del Ausangate»:

El *wayra* entra a la habitación. Entonces, «sí, es verdad, soy yo, pero estoy casado con esta mujer, ya está, estoy casado» dice él. «De esto hace tiempo ya, no sé cuánto tiempo: ustedes no podrán separarme de ella», dice él. Así es como habla el *wayra*.

Entonces, el cerro Saya-Saya lo llama: «¿por qué no soltarías a mi hija, cómo pues podrías estar casado con ella? Ni hablar, te voy a expulsar, te voy a separar de ella», dice él. Habla fuerte, con arrogancia, este cerro. Entonces, ellos [los participantes] hacen llamar al Yana Urqu: «sí, soy yo, está bien, voy a enviar a este [*qhaqya*

41 No olvidemos que el rayo está a menudo subordinado a los *apu*, que lo usan para designar al futuro chamán.

wayra] a otro sitio, sí, ella [esta dama] vive sobre mi cerro, sobre mí», dice él, «yo controlo a este *qhaqya wayra*», dice él.

Entonces, ellos [los participantes] hacen llamar al *qhaqya wayra*, y entonces, él [el *apu* Yana Urqu] azota al *qhaqya wayra* y lo hace huir, lo hacen gritar, al *qhaqya wayra*. Entonces, haciéndolo gritar, lo mandan por el lado del Ausangate.

Andrés Merma

El tratamiento de las enfermedades de tipo *wayra* debe pues producir una expulsión, en un doble sentido: expulsión del *animu* del *machu* fuera del enfermo, expulsión, por parte del *machu*, del *animu* de su víctima, que él se ha tragado. Es preciso una «separación» (*t'aqay*), que le sigue a una «ingestión», interpretada siguiendo el paradigma del consumo alimentario.

189

5. El castigo del *layqa*

Cuando la enfermedad ha sido indirectamente causada por un «hechizo», es decir que se ha incitado al agente patógeno a manifestarse, hay que ir más lejos en el tratamiento, y castigar a la persona mal intencionada que fue a buscar a un *layqa*, un especialista en sortilegios. Este ritual se llama «jalada» (<esp. jalar): se jala en efecto el *animu* del envidioso, para que comparezca ante sus jueces y sea castigado. En la envidia, «este pecado tan difundido en el medio rural», como decía Métraux (1967: 245), está el origen de la mayoría de los actos de brujería:

Entonces, una tarde, volvimos al mismo lugar, e hicimos proceder a una jalada. Él [el *altumisayuaq*], nos hizo comprar un hilo, los ingredientes para la *misa*⁴², todo lo que hace falta, y entonces, en plena noche —era alrededor de la una de la mañana—, hacia esas horas llegaron los «papás»⁴³.

Según lo que nos habían dicho, cuando haríamos la jalada, [los *apu*] traerían el *animu* de aquel que nos mandó hechizar. Lo trajeron, entonces mi vecino se puso a hablar, con su propia voz, y yo lo reconocí, y le pregunté: «¿Por qué nos mandaste hechizar, o bien, debería decir yo, nos mandas hechizar? ¿Por qué estás celoso de nosotros? ¿Quién [lo hizo]? ¿Por qué mandaste hacer eso?» Me contestó: «mi mujer me obligó a hacerlo, ella lo exigió, sí, yo te mandé hechizar, sí [...]».

Entonces, yo dije estas palabras a los *apu*: «Papá, mira, me ha hecho eso sin razón, de repente, hazle tragar lo que me ha hecho, o bien entonces castígalo, castígalo, porque, ¡cómo es posible que me haga algo así, de repente, sin razón, cuando yo no le había hecho nada!». Enseguida, escuché —pero no vi nada de nada—, que ellos le pegaban de verdad, lo latigaban, los «papás», le daban vueltas en el

⁴² Aquí sinónimo de «despacho»: ofrenda destinada a las entidades del mundo-otro.

⁴³ Aquí, los *apu*.

aire, mientras suplicaba: «Oh, para, papá, no me azotes más. Ya no lo haré nunca más».

Entonces, al día siguiente ¿no? Estábamos en un buen día: ya no como la víspera. Como mi vecino vive justo un poco más arriba, mi mujer había bajado al mercado, a hacer las compras, y entonces, mi vecino se le acercó. Su esposa lo jalaba con una mano, entonces, él saludó a mi mujer y le dijo: «Así mismo, tú lo ves, vecina, me enfermé de un solo golpe, estoy extenuado, ¿qué será esta enfermedad?», entonces mi mujer le responde: «cuidate bien, a veces uno se enferma muy de pronto».

Entonces, pensamos: «como han castigado su *animu* la noche anterior, seguramente a causa de esto está enfermo», entonces, estuvimos más convencidos que todo aquello era verdad. Pero sin duda, se habrán llevado su *animu* mientras dormía... En todo caso no vimos nada. [...].

Eustakio Puma

Los rituales de este tipo son llamados *kutichiy*, o *kutihata* (*kutixata*)⁴⁴: devolver la mala acción a aquel que la ha cometido. Algo que no dejará de llamar nuestra atención, es que el *altumisayuy* es capaz de convocar a su mesa ritual al *animu* del causante de disturbios. Lo logra con la ayuda de sus *apu* auxiliares quienes, en virtud de los poderes que poseen, «se llevan» al culpable: «Según lo que nos habían dicho, cuando haríamos la jalada, [los *apu*] traerían el *animu* de ese mismo que nos hizo hacer el hechizo. Lo trajeron, entonces mi vecino se puso a hablar, con su propia voz, y yo lo reconocí». Enseguida éste es severamente castigado por los *apu*. Al día siguiente, al ver el cuerpo lastimado de su vecino, Eustakio Puma adquiere la convicción de que el castigo de la víspera era real: porque basta con moler a golpes el *animu*, para que los efectos de este castigo aparezcan sobre su doble material, el cuerpo del culpable.



Las enfermedades de origen sobrenatural, de las que se ocupa más particularmente el chamán, pertenecen a dos categorías bien distintas: el *mancharisqa*, y las enfermedades de tipo *wayra*. En el primer caso, el agente patógeno se ha apoderado —*h'apiy*— del *animu* en el exterior del cuerpo del enfermo: lo mantiene prisionero. En el segundo caso, esta cogida se ha producido dentro del cuerpo, porque el espíritu maligno se ha infiltrado, para crecer en el interior de su víctima, teniendo preso a su *animu*. Los síntomas de estas enfermedades son conocidos: extravío, locura en el primer caso; dolores violentos y localizados, que

⁴⁴ Antoinette Molinié menciona un *kutichiy* diferente: se entierra al cuy, portador del agente patógeno, en el lugar donde se manifestó la enfermedad. Pero la lógica es la misma: se devuelve la enfermedad a su origen (Molinié, 1979: 90).

producen un debilitamiento general y la muerte, en el segundo. Sea cual fuere el caso, el tratamiento tiene que ver con una misma lógica: es necesario producir una separación —*t'aqay*— entre el agente patógeno y el *animu* del paciente. Una vez que se ha logrado esta separación, se procede a un endorcismo (reincorporación del *animu* extraviado) en el primer caso, o a un exorcismo (expulsión del agente patógeno) en el segundo.

Los *apu*, en virtud de su facultad ordenadora, contribuyen a menudo en la cura terapéutica: el chamán debe ganarlos para su causa. Si ellos mismos han producido la enfermedad, se buscará calmarlos mediante ofrendas. O bien se invocará a *apu* superiores. Si el culpable es un espíritu *supay* (*machu*, o cualquier entidad del mundo-otro considerada malévola), ellos contribuirán a la curación castigándolo. Así, el chamán suprime las causas sobrenaturales de la enfermedad, y restablece la integridad del *animu*, sin la cual no hay curación posible.

Pero el chamán es más que un simple terapeuta. No solo debe aliviar el infortunio: también debe prevenirlo. Esa es la función de los ritos propiciatorios, que se realizan a título individual o colectivo. En las sociedades pastorales del macizo del Ausangate, estos ritos conciernen más particularmente al ganado, garantía de la supervivencia del grupo.

Capítulo 7

Los ritos propiciatorios

193

Febrero 2001. La fiesta tradicional del *chaku* (captura de animales silvestres), que tiene lugar el domingo de Carnaval, acaba de terminar. Sobre la gran plaza de Phinaya, adonde han llegado delegaciones de todas las comunidades de la región para festejar juntas el año nuevo, las serpentinatas, el papel picado y los polvos de colores cubren el suelo. Se ha bailado toda la noche al son de la orquesta invitada muy expresamente de Sicuani. Hoy, habrá que retomar el camino, regresar a las aldeas distantes de varias decenas de kilómetros, por la red interminable de los valles. He decidido seguir el antiguo camino de los caravaneros y aprovechar de la compañía de un pastor para dirigirme a Marcapata, el pueblo situado del otro lado de la cordillera, en camino al piedemonte, a dos días de marcha.

Esta apacible excursión nos reserva muchas sorpresas. Después de unas diez horas de marcha, llegamos a una casa del monte, una pequeña cabaña al pie del inmenso glaciar del Chimbuyu que tendremos que cruzar. Mi compañero de viaje, Cirilo, está cansado: sus zapatos rotos lo hacen sufrir. Saca un hilo de su bolsa y procede a recoserlos. El glaciar es amenazador, pero el día está aún bonito: me maravillo por el blancor inmaculado de las pendientes nevadas que se levantan, colosales, verticalmente respecto de la cabaña.

Nos despertamos a las tres. Cae una llovizna desagradable que muy rápidamente nos penetra hasta los huesos. Transidos de frío, jalando a nuestro burro que se ha encaprichado y abandona el sendero, subimos la montaña. La neblina es espesa y nos vuelve invisibles. Pierdo de vista a mi compañero: a mi derecha percibo

vagamente las masas gigantescas de los seracs. El pequeño sendero serpentea al borde la morrena glacial. En varias ocasiones estoy a punto de caer por las grietas: el suelo helado es peligroso. Proseguimos nuestra ascensión: el abra está a 5400 metros, un embudo estrecho por donde se introduce el viento glacial. Estamos empapados, en este paisaje de silencio y de soledad: el más próximo lugar habitado se encuentra a horas de camino todavía. Depositamos una piedra sobre uno de los pequeños montículos de la *apachita*, ofreciendo *k'intu* de coca al Chumbuyu que nos ha dejado caminar sobre sus laderas. Ahora es preciso descender por la fachada este.

194

El descenso es vertiginoso: en tres horas, pasamos de 5400 a 2500 metros. Pero ahora nieva: el hielo ha cedido su lugar a un lodo viscoso, que duplica los riesgos de caída. Me caigo por lo demás en varias oportunidades, y resbalo sobre una decena de metros, en la nieve sucia y fangosa, al borde del abismo. Veo siempre al burro, como una sombra detrás de la bruma. Estamos solos en este mar de hielo, envueltos de silencio.

A lo lejos vemos Qachi-Qachi, una aldea de casas de piedra, sobre la ladera del cerro, en los últimos montes de Marcapata. Estamos cubiertos de ganga de nieve helada. Ya no siento los dedos de mis pies: hay que caminar, sobre todo no detenerse. Obligarse, sin ceder a la tentación de un descanso deseado, pero cuyas consecuencias serían funestas... Observo con admiración a mi compañero, para quien la adaptación permanente a estos cambios imprevistos del paisaje y del clima forma parte de una segunda «naturaleza», que la vida y los esfuerzos han forjado.

En el universo de los pastores del macizo del Ausangate abundan estas experiencias cotidianas. Entre los hombres y la naturaleza, hay pocos o ningún intermediario: se está expuesto a las inclemencias, al azar del clima, a los caprichos de la montaña: un derrumbe, y la carretera está cortada. Habrá que despejarla pacientemente, piedra por piedra, con lampa o con la mano. Una tormenta, y el río en crecida se vuelve infranqueable: hay que buscar el vado, hundirse hasta la cintura en el agua glacial, para alcanzar la otra orilla. Y volverse a poner en camino, inmediatamente. El rayo se abate sobre las planicies ganaderas, en donde el animal solitario, el pastor encaramado sobre su promontorio, se convierten en sus blancos privilegiados. Los muertos fulminados (hombres o animales) no son pocos.

En este tipo de medio ambiente, las enfermedades se desarrollan rápidamente. Los hombres sufren de afecciones al pecho casi crónicas: bronquitis, neumonías. A menudo los niños pequeños mueren de ello. En el seno del rebaño, las epizootias son frecuentes: las alpacas y las llamas sobre todo son animales frágiles. Al nacer, las crías mueren a menudo de frío: se las encuentra al amanecer, cubiertas de nieve, ya endurecidas. Las enfermedades intestinales y parasitarias se difunden rápido en los corrales donde los animales se guardan por la noche, y causan estragos.

La vida a gran altura, y más aún en este estado de privación, es siempre precaria e incierta. Se comprende que en estas condiciones esté vivo el deseo de premunirse contra el infortunio. Los ritos propiciatorios deben ayudar a ello: apegándose a las fuerzas superiores que gobiernan el universo, obteniendo su benevolencia, se espera mantenerse protegido de la desgracia. Se invita a los *apu* y a las entidades del mundo-otro a tener compasión del destino de los hombres: y es por ello también que los ritos propiciatorios están tan teñidos de una melancolía implorante. La condición humana, expuesta en su humilde desnudez, fuerza la simpatía de los espíritus.

Los ritos propiciatorios se clasifican en dos grupos muy distintos: los primeros son realizados en honor a los seres del mundo-otro, ordenadores y capaces de preservar del infortunio a sus fieles: los *apu*, desde luego, pero también el rayo, *qhaqya*, que manifiesta a este respecto su calidad ambivalente. Los otros ritos, exclusivamente destinados a favorecer la reproducción del ganado, están destinados a las «piedras de compasión», dones del *apu*, amuletos reproductores que contienen la «fuerza de animación» del rebaño, y son responsables de su crecimiento¹.

1. El pago del 1º de agosto

El mes de agosto es propicio para las ofrendas destinadas a los *apu*. En esta época, se dice que los *apu* están «vivos», tras un periodo de «sueño», que comienza después del Carnaval y se prolonga a lo largo de toda la duración de Cuaresma, hasta Pascua de Resurrección: la resurrección de Cristo es concomitante al «despertar» de los *apu*. A partir de Pascua de Resurrección, el despertar de los *apu* es progresivo; y habrá que esperar hasta el mes de agosto para que estén bien vivos y «abiertos»². En esta época, se ve en la noche, dicen, una especie de braseros en las laderas de los cerros: son brechas en la roca que dejan entrever el corazón ardiente del cerro. Es la época de los tesoros: el viajero osado, que se atreve a acercarse a los cerros, puede encontrar pepitas de oro:

Es que, el primero de agosto, siempre, al amanecer, o bien a medianoche, si sales a ver los cerros, entonces verás como el resplandor de una hoguera. Tú te dirás: «¿quién pues está haciendo fuego, allá, qué queman?», entonces te acercarás, pero no hay nada, solamente una piedra, como una brasa incandescente, una brasa. Es como la lava de un volcán, una piedra negra, eso es lo que aparece. No hay otra cosa, no hay trapos, ni pedazos de leña, nada, ni siquiera una cama de brasas. Sólo ha aparecido esta piedra negra. Entonces, debes ofrecerla a la tierra, debes ofrecerla a todos los *apu*.

¹ Encontraremos una descripción resumida de estos ritos en el artículo de Angélica Aranguren Paz (1975).

² Cf. sobre este punto B. Ccarita, *animulapu*, 110202, / 9 / - / 22 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 36-37.

Pero lo que es seguro, es que tú ves eso: una hoguera. Te acercas, chocas por encima con la punta de tu sandalia izquierda, y entonces, eso se inmoviliza. A la mañana siguiente, vas allá, para verificar, entonces haces tu ofenda a la tierra, le ofrendes de todo: fetos, *k'intu* de coca, maíz, todo eso, montones de hebras [de colores]: todo eso para poder recoger oro. Enseguida, un día, martes o viernes, sales, vas allá, te pones a cavar, con toda tu fe has realizado tu ofrenda al Ausangate. Entonces recoges oro, en polvo.

Eddy Molina

Otros encuentran *inqaychu*, piedras mágicas para el ganado. Se dice que los *apu*, en esta época, pueden manifestarse a los hombres bajo la forma de cóndores o de jovencitos³.

- 196 Los *apu* están «hambrientos»: el suelo está seco, la hierba es escasa. La fauna silvestre busca a veces su pitanza atacando a los rebaños. Y también, los animales mueren más fácilmente de hambre, sobre todo en las regiones donde se practica el sobrepasteo, como es el caso del macizo del Ausangate.

Si no haces ofrendas en el mes de agosto, entonces no tendrás dinero, ni alimentos. Todo está seco, y los hombres podrían morir de hambre: entonces, es conveniente hacer siempre ofrendas a los *apu*, porque, la tierra, como se dice, los *apu*, están vivos. Ellos te hacen soñar⁴, así, para que tú les hagas tu ofrenda.

Eddy Molina

Todas estas calamidades son interpretadas como señales del «hambre» de los *apu*. Las ofrendas tienen por objetivo apaciguarlos. La fecha del primero de agosto responde sin duda también a imperativos astrológicos: los primeros días de agosto están situados a medio camino entre el solsticio de invierno (21 de junio) y el equinoccio de primavera (21 de setiembre)⁵. El 18 de agosto marca el paso del sol por su punto más bajo sobre el horizonte (antizenith), y se sabe que este paso era objeto de observaciones minuciosas en la época pre-colonial (Urton, 1971; Zuidema, 1995). Además, el mes de agosto marca el inicio de la nueva estación agrícola, y anuncia las lluvias venideras. Durante los primeros días de agosto, se observa el cielo, cuyo aspecto permite predecir el clima de los próximos meses (a este fenómeno se le llama «cabañuelas»). En esta época también se comienza a labrar los campos que recibirán los primeros sembríos de maíz⁶.

³ «At the beginning of this time, the spirit of the *apu* is said to leave the mountain, either in the shape of a condor (*mallqu*), or in the shape of a young boy (*maq'a*)» (Decoster, 1997: 109), que remite también a Deborah Poole para los relatos de aparición del *apu* bajo forma humana: *Ritual-Economic Calendars in Paruro: The Structures of Representation in Andean Ethnography*, PhD dissertation, Urbana Campaign: University of Illinois, 1984.

⁴ *Musqhuychay*: literalmente «hacer soñar», «inducir, o producir, un sueño».

⁵ El punto medio exacto se sitúa entre el 4 y el 6 de agosto.

⁶ «According to Guaman Poma, the fiesta of Santiago, July 25, was the first day of chacra iapuy quilla, literally: «moon in which to plow the fields». Calancha calls it chahuar huarquiz, the month to repair bridges, clean irrigation canals, and prepare for the plantings» (Decoster, 1997: 109).

En los valles interandinos, el primero de agosto se realiza ofrendas a la *pachamama* («pago a la *pachamama*»). Ya hemos indicado que en las Tierras Altas de vocación pastoril, la *pachamama* desempeña un rol secundario, si no es nulo. Las ofrendas están destinadas a los *apu*, cuya benevolencia se busca obtener. La descripción de dos ceremonias de ofrendas nos convencerá de ello.

La primera tuvo lugar el 1° de agosto en la cima del *apu* Hururu, que es el *apu* de tutela de la ciudad de Sicuani, en el valle del Vilcanota. Sicuani es la capital de la provincia de Canchis, a la cual pertenece la aldea de Phinaya y la comunidad de Siwina Sallma. Los pastores del macizo del Ausangate viajan a Sicuani para consultar a los *altumisayuq*. Justamente, uno de ellos, Leonardo Chullo, originario de la provincia de Canas (también tierra ganadera), realizó la ofrenda del primero de agosto en la cumbre del Hururu.

Los vínculos entre el *apu* Hururu, Sicuani, las comunidades campesinas de los alrededores, y, más generalmente, los ritos que se realizan en otros sitios en honor de la *pachamama*, ya han sido señalados por Benjamín Orlove (Orlove, 1979). Varias veces al año, los peregrinos (en particular *altumisayuq*) se dirigen a título individual a la cumbre del cerro para implorarlo. El Hururu es el objeto de la devoción. Los *altumisayuq* que cuentan al *apu* Hururu dentro del número de sus *apu* auxiliares van a rendirle homenaje frecuentemente, en fechas fijas (en época de Carnavales, en los primeros días de agosto), pero también cuando los cuidados que se reclama de ellos así lo exigen. La intensidad de la devoción al Hururu es función de los vínculos particulares que unen al *altumisayuq* con su aliado sobrenatural. No se efectúan grandes ceremonias colectivas en la cumbre del *apu*, salvo desde luego la ceremonia del Cruz Velakuy (velación de la cruz), en los primeros días de mayo⁷.

La ceremonia del 1° de agosto debuta con invocaciones al *apu* Hururu y a los otros *apu*. En particular, el chamán se dirige a sus *apu* auxiliares. Presenta *k'intu* de coca en su dirección. Reza, en su nombre y en nombre de sus clientes, que también han venido:

Bien, ahora, con todo mi corazón, *apu* Hururu, te hago esta ofrenda, te ofrezco este regalo, en este primero de agosto, esta ofrenda, esta libación, recíbelas de buen corazón. Ahora, señor Laramani Vilcanota, *waman* Hururu, Francisca, juntos, ahora, *apu* Salkantay, *apu* Chinchina, Ausangate, Ocongate, Lima San

⁷ «There are other occasions when generally similar sorts of ceremonies take place on top of Joruro [Hururu]. At Carnival people burn coca, candy and other objects and make libations of chicha, wine and alcohol as pago a la tierra (earth payment). During the Santa Cruz celebrations in early May, crosses are brought to the top of Joruro and taken to churches where they are blessed. These crosses are an essential part of the set or rituals which protect crops from hail. In addition, individual pagos climb the mountain on unscheduled occasions to make offerings to the *apu* and request favors for themselves and ill fortune for their enemies» (Orlove, 1979: 91).

Cristóbal, y tú, el volcán Misti, Pichu Pichu Salkantay, Machu Picchu, ahora tienen su ofrenda, su don, no se puede hacer más, con flores, claveles, eso es lo que les ofrezco, aquí está mi libación.

El *altumisayuq* Leonardo Chullo

198

Mientras tanto, él prepara el despacho: es un despacho «completo», del tipo de aquellos que se ofrece habitualmente a las tierras, y que ya hemos descrito: predominancia de comida dulce, de productos alimentarios de la sierra y del piedemonte, los «libros» de oro y de plata, las estrellas, el feto de llama. El chamán presenta la ofrenda a los *apu* invocándolos, y «soplando» (*phukuy*) encima, como para liberar el *animu* (el *sami*). Porque lo que está destinado al *apu*, es el *sami*. Enseguida quema la ofrenda en el brasero que se ha encendido al pie de la cruz, situada en la cumbre del cerro.

Pero la circunstancia particular (hemos dicho que los *apu* están hambrientos) exige más. Hasta la cima del cerro se ha llevado un cordero, al que se degüella: en una copita se recoge la sangre que sale de la arteria carótida, y se la ofrece al *apu* como libación. El cordero es a menudo un sustituto de la alpaca, que se ofrecía antaño con mayor agrado que hoy en día. Se corta al animal, y se pone a cocer su carne. Ésta será consumida por la asistencia: pero los hombres no consumen sino la apariencia de los alimentos, pues su *animu* ha sido ofrecido a los *apu*:

[...] Ahora, ves, eso perfuma, huele bien, ¿no? Entonces todos los cerros, todos los cerros se alimentan con este olor. Así hacen, ves, huelen este olor, lo huelen. [...] Entonces, nos toca comer ahora, igual, pero en realidad será simplemente la apariencia de los alimentos, porque todo el resto, se lo habremos dado de comer a los parajes.

El *altumisayuq* Leonardo Chullo

Al final de la ceremonia se ofrece los restos de la comida al *apu*, invocándolo: los huesos se entierran al pie del brasero.

La segunda ceremonia de ofrendas a las tierras de la cual fui testigo, se llevó a cabo en Sallma, un año después (el 16 de agosto de 2002). Había conseguido un «despacho completo», en Sicuani, con el mismo contenido que el anterior. Braulio comienza añadiendo semillas de *qañiwa*⁸, un cereal particularmente resistente al frío y que crece a gran altura. Invocamos la lista de los *apu* (o tierras) y entidades del mundo-otro a quienes se destina la ofrenda: esta lista es impresionante e incluye a los cabildo, los accidentes del terreno más notorios. Braulio dirige la ofrenda en primer lugar al Ausangate. Luego, inmediatamente, pasa revista a los *apu* sobre cuyas laderas pacen sus animales: el Vela Chuwana, el Chullumpi, el Torres,



⁸ *Chenopodium pallidicaule*.

el Pichakani, el Yana Urqu, todos situados en las cercanías de la aldea de Sallma, y donde se extienden los pastizales de Braulio. Invoca después al Minasparina, el *apu* que cierra el valle del Sallma Mayu, al norte. Viene después una letanía de nombres (unos veinte) que designan a los *apu* asociados a la vida de los pastores, porque estos últimos se desplazan constantemente sobre sus pendientes (por ejemplo, el *apu* Chawpi Wasi —o Chawpi Tiyani—, o el Ura Kunka, que señalan el itinerario de Sallma a Minaschupa, por donde se llega a la carretera de Sicuani), etc. Algunos *apu* son designados por sus propiedades: el *wisk'achayuq*, el que posee *wisk'acha*, una especie de marmotas. Concluye con la invocación «*llapanpaq*», para todos⁹. Tal como lo demuestra la lista de *apu* invocados, uno se dirige sobre todo a aquellos que velan por la prosperidad de los pastores, porque delimitan fronteras mágicas, en cuyo interior se desplaza el rebaño.

199

En ambos casos, la ofrenda es realizada a título personal. Se puede recurrir a un *pampamisayuq*, un especialista del ritual, pero esto no es obligatorio. Cuando el *altumisayuq* oficia, lo hace sobre todo para obtener el favor de los *apu* para sí mismo, y también, llegado el caso, para sus clientes. El rito tiene pues un carácter eminentemente privado e individual. También se realiza estas ofrendas a los *apu* en febrero, al mismo tiempo que otras ofrendas destinadas al *qhaqya* y a los *inqaychu*.

2. Las ofrendas al *qhaqya*

[...] En la morada de los *qhaqya*, las papas son así de grandes. Quién sabe dónde están estas casas: los *altumisayuq* saben estas cosas, yo no sé. En la morada de los *qhaqya*¹⁰, hay papas. Cuando las papas crecen, el granizo —*chikchi*— les cae encima, totalmente: pedriscos de este tamaño, que caen por todo lado sobre la cosecha, mientras que las papas les dicen [que no se las lleven], pero se las llevan de todos modos hasta su casa, hasta la morada del *chikchi*. Ahí adentro, las papas son así de grandes. Las papas. Las papas son así de grandes. Estas son las papas que comen los que han sido fulminados por el *qhaqya*. El *animu* [de estos hombres], eso es lo que come. Ahí, en la morada del *qhaqya*.

Sí [el *qhaqya*] fulmina a las alpacas, a los animales del rebaño también. Esos, esos que son fulminados por el *qhaqya*, tienen una lana muy larga, que arrastran por

⁹ La lista completa de los *apu* invocados es, en orden: Vela Chuwana, Chullumpi, Torres, Pichakani, Yana Urqu, Minasparina, Millu-Milluyuq, Puma Chunta (por el lado del lago Siwinaqucha), Pantipata, Sallma (el lugar en donde se encuentra la choza de Braulio), Alloyuq (en el monte), Wallayuq Sanqa, Puka Qucha Machula (en el monte), K'ikllutapa, Hanaq Ch'uklla, Quispi Kunka, Chawpi Tiyani, Phinaya Machula, Murmuntuyuq, Waka Chikirana, Qhata Wasi Machula, Misk'i Hasp'ina, Hatun Ch'uklla, Ura Kunka, Wisk'achayuq. *Machula* es aquí sinónimo de *apu*.

¹⁰ Se puede pluralizar a los *qhaqya*. Así, hay varios *qhaqya*, que se distinguen en función de su *apu* de origen.

el suelo, se pasean en la morada del *qhaqya*. Incluso las alpacas. En la morada de algunos *qhaqya*. Es lo que se cuenta. Entonces no sé: ¿quién sabe dónde están las moradas de *qhaqya*?

Braulio Ccarita

200

Hemos señalado que el rayo-trueno-granizo (*qhaqya*) es una entidad del mundo-otro subordinada a los *apu*, en la medida en que ésta les permite designar a su *waynillu*, el futuro chamán. Y sin embargo, su estatus es ambiguo: porque el *qhaqya* es más a menudo malévolo. Se abate sobre los animales del rebaño matando a gran número de ellos. También puede fulminar a los pastores. El granizo devasta las cosechas. Cuando, tras una granizada, los sembríos se pudren en pie, es porque el *qhaqya* se ha llevado su *animu*. Las plantas, privadas de su «esencia en acto», se marchitan y mueren. El *qhaqya* se lleva el *animu* de sus víctimas, ya sean plantas cultivadas, animales domésticos u hombres. Los hombres se alimentan del *animu* de las papas: «éstas son las papas que comen los que han sido fulminados por el *qhaqya*. El *animu* [de estos hombres], eso es lo que come». Encierra a los *animu* en su guarida, que algunos sitúan en el interior de un *apu* del macizo del Ausangate, en Nina Parayuq (lit. «el que detiene la lluvia de fuego»)¹¹. En todos los casos, su morada está situada en el *ukhupi*, el infra-mundo. Por lo tanto, considerado desde el punto de vista de los daños que produce, el *qhaqya* es una entidad plena¹².

El *qhaqya* puede mostrarse particularmente benévolo con algunos pastores: los distingue ofreciéndoles una «bala», igual que a los *altumisayug*. A diferencia de estos últimos sin embargo, los pastores no son golpeados por el rayo: encuentran la bala en el suelo, y la conservan preciosamente. Le realizarán ofrendas en el mes de febrero, justo antes del domingo de Carnaval, después de la fiesta de Comadres, que tiene lugar el jueves anterior¹³. Febrero es el mes en el que el *qhaqya* se manifiesta con mayor frecuencia. La estación de lluvias está en plena actividad. Las tormentas son frecuentes. En esta época, los animales paren: y las crías son particularmente vulnerables a los aguaceros, que cubren el suelo de pedriscos y les hielan las patas. Incluso los pastores que no poseen «bala de *qhaqya*» realizan una ofrenda en su honor. Existen dos tipos de ofrendas: las libaciones y las ofrendas de alimentos (*qhaqya* despacho). Para las libaciones, se tendrá que conseguir alcohol de caña. Se dirigen al *qhaqya* ofreciéndole *k'intu* de coca (de doce hojas, después de seis, después de tres). Sobre cada *k'intu*, se coloca un pedazo de grasa de llama (*llamp'u*). Estos *k'intu* son quemados frente a la casa

¹¹ Ver Macario Mamani, rayo, 080401. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 3: 100 sq.

¹² Esta característica es tal vez la huella de una antigua influencia aymara (Saignes, 1991: 716).

¹³ Sobre este punto ver nuestra entrevista con Pedro Nina Quispe (Pedro Nina Quispe, 030501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 3: 105 sq.

del pastor. Se vierte en los vasos chicha y alcohol, semillas de *qañiwa*, seis semillas por vaso. También se introduce en ellos ramitas de *waylla ichhu* (una gramínea que crece a gran altura): tres ramas por vaso. Se ofrece el contenido de estos vasos echándolo en dirección del sol naciente.

El *qhaqya* despacho contiene los ingredientes habituales, pero también cristales, que se asocia metafóricamente con el rayo. A este despacho se le llama también «cristal *misa*»¹⁴. En el momento de ofrecerlo se le agrega tres ramas de *wamanlipa* (una planta medicinal que se encuentra sobre las laderas de los cerros más altos), y tres ramas de *waylla ichhu*.

Las ofrendas al *qhaqya* son realizadas al mismo tiempo que aquellas destinadas a las *tierrakuna*, en el mes de febrero: estas ofrendas sucesivas forman un ciclo, el mismo que describiremos en detalle. En el núcleo de estos ciclos de ofrenda, se encuentra igualmente a los *inqa*, *inqaychu* o *khuya rumi*: las «piedras de compasión»¹⁵, que favorecen la reproducción del ganado: ¿qué extraños poderes poseen estas piedras?

201

3. Las «piedras de compasión»

Nuestros ancestros, nuestros *apuchi* de antaño, hacían ofrendas a la tierra, así, es todo. Entonces, hacían sus ofrendas, así, nuestros abuelos, nuestros ancestros de otro tiempo, tenían vacas y alpacas. Entonces [la tierra] dijo: «Van a haber otras, voy a «animar» —*kamapusaq*¹⁶— a otras [alpacas]».

Entonces, ella animó, animó blancas, magníficas, negras, moteadas, con un montón de colores. Igualmente, alpacas de un lindo color marrón, y llamas también, ¿ves? Después ella [la tierra] dijo: «Doy pan a estos animales que he animado, a mis hijos».

Entonces, la gente le pregunta a la tierra: «¿qué quieres?», y ella responde: «así es como cuidarás de ellos, así es como criarás a tus animales». Entonces ella dice:

¹⁴ Cf. M. Chuquichampi, 150203b, / 64 / a / 66 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 449.

¹⁵ El vínculo entre el nombre de estas piedras —*khuya rumi*—, y la compasión, es explícita: «X. R.: 7/¿Ya ha encontrado estos *inqaychu*? F. C.: 8/Por supuesto. Los cerros nos tienen compasión -*khuyay*. Se los encuentra sobre sus laderas» (Francisca Chuquichampi, 090202. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 244).

¹⁶ *Kamay*: recordemos nuevamente que el verbo *kamay* ha sido objeto de un estudio muy profundo de Gerald Taylor, quien prueba que este término no tenía antiguamente el sentido de «crear» que los misioneros católicos le atribuyeron, con el objetivo de evangelización y de lucha contra las «idolatrías». Se trataba más bien de «animar», e incluso «organizar», «ordenar» (poner en orden), «transmitir a otro la capacidad de realizar». Este último sentido permite comprender el vínculo entre *kamay* y *kamachiy*, *kamayug*, etc. (ver Taylor, 2000: 1-17). Justina Quispe es una de las únicas personas entrevistadas que emplea el verbo *kamay*. ¿En qué sentido emplea este vocablo? Emitimos aquí la hipótesis que el sentido original de «animar, ordenar», etc. no se ha perdido quizás, en particular en el vocabulario ritual del ganado: las piedras mágicas, *inqa* o *inqaychu*, que los pastores encuentran sobre las laderas de los cerros, «animan» al ganado, insuflándole su *animu*; *animuta*

«quiero trigo, nada más que trigo. Me harán ofrendas de trigo», eso es lo que ha dicho. Entonces, siempre hacemos ofrendas de trigo a los animales, les ofrecemos *k'intu* de coca, con un poco de grasa, grasa de alpaca, solamente con eso, nada más, hacemos nuestras ofrendas a las pequeñas [alpacas, llamas: es decir a los *inqa*]. Así lo quiere la tierra, según se dice. Ella quiere *k'intu* de coca, nada más. Entonces, antiguamente así es como ofrecían *k'intu* de coca, nuestros ancestros de otro tiempo. Entonces eso, así es como hay que hacer.

Justina Quispe

202

Antiguamente, los *apu* hicieron salir de sus entrañas a los animales: los confiaron a los hombres. A cada animal, le dieron un *animu*, una fuerza de animación específica. En virtud de este *animu* los animales tienen genotipos diferentes: algunos son negros, otros moteados: «[...] Entonces [la tierra] dijo: «van a haber otras, voy a «animar» —*kamapusaq*— otras [alpacas]». Entonces, ella animó, animó blancas, magníficas, negras, moteadas, con un montón de colores. Igualmente, alpacas de un lindo color marrón, y llamas también, ¿ves?».

Pero las *tierrakuna*, los *apu*, conservan su poder de animación. Todos los días, velan por el crecimiento de los animales del rebaño. Transmiten la esencia en acto de los animales, gracias a las piedras mágicas, que el pastor encuentra, en ciertos periodos del año, en ciertos lugares. Estas piedras se llaman *inqa*, *inqaychu*, o también «*khuya rumi*»: lit. «piedra de compasión». Son las «pequeñas [alpacas, llamas]» de las cuales habla Justina. Para ellas hay que realizar ofrendas de trigo, de coca, en algunas épocas. «Así es como cuidarás de ellos...»: las ofrendas a los *inqaychu* están destinadas a favorecer la reproducción y la buena salud de los animales.

Justina Quispe nos dice también:

J. Q.: Sí, encuentran *inqaychu*. Los *inqaychu* de las vacas aparecen solos, allá arriba, sobre los cerros de enfrente. A veces, son *inqaychu* de vacas, a veces *inqaychu* de llamas, o bien de carneros, o de alpacas. Todos los animales¹⁷ tienen su *inqaychu*. Entonces, con estos *inqaychu* se debe preparar ofrendas. Se hace ofrendas para las vacas, para todos los animales del rebaño.

samanku. El paralelo entre *samay* y el sentido original de *camay* es muy sugerente. Es posible que éste no sea fortuito: Santo Tomás «ánima, por la cual vivimos» por *çamaynin* (*samaynin*). Todo esto sugiere una relación estrecha entre la acción de «animar» y la de «soplar», de la cual tienen actualmente aún conciencia los pastores de alpacas del macizo del Ausangate. Además, Justina Quispe señala que, por intermedio de los *inqaychu*, la tierra «empuja» —*tanqay*— a los animales, para que estos logren su propia realización. Es el antiguo sentido de *kamay*: «trasmitir a otro la capacidad de realizarse». Por esta razón preferimos traducir aquí «*kamapusaq*» por «voy a animar». Pero esta entrevista es sin duda excepcional. Aunque, muy a menudo, se ha perdido el antiguo sentido de *kamay* (se le ha sustituido el sentido católico de «crear»), la idea, ella, no se ha perdido, y los pastores de las Tierras Altas han forjado la perífrasis «*animuta samay*», para expresarla.

¹⁷ *Uywa*: «animal doméstico», y en particular «animal del rebaño».

X. R.: Actualmente ya no se hace ofrendas, y las vacas se adelgazan, los animales desaparecen...

J. Q.: Sí, mueren ellos solos, a fuerza de adelgazar. Antigüamente, los animales no caían enfermos. Ahora, en un instante, si no haces nada, hasta los animales más gordos mueren. Entonces, de nuevo, hacemos [ofrendas], llevamos a los animales al borde del agua, y luego ofrecemos un despacho, y entonces, solitos, se curan de su enfermedad. [...] Hoy en día, es una maravilla ver a las pequeñitas [alpacas, llamas, etc.] hacer un ruido: «phaq» [cuando se les ofrece un despacho]. Pero muchas crías mueren en Pascua de Resurrección. Para los carneros, es lo mismo, se les presenta ofrendas, para sus pequeñitos, para sus *inqaychu*. Hay que moler bien el maíz, y después cubrir todo con grasa¹⁸, y entonces, la tierra «empuja» —*tanqay*— [a los animales del rebaño]. Siempre debes hacer tu ofrenda hacia los *apu*. Estas *Santa Tierra* están vivas¹⁹, no hay duda. [...]

X. R.: Entonces, ¿quién da los *inqaychu*? ¿Los mismos *apu* los regalan?

J. Q.: La tierra los trae, sin duda. Mi papá, el *altumisayuc*, la hacía hablar: «ahí está la alpaquita que les voy a dejar» decía ella²⁰. Entonces, amarrábamos estas piedritas. Cuando mi padre las recogía, se las regalaba a la gente. [...] Algunas, las recogemos y las pulimos, para que estén muy bonitas, entonces [el *apu*] le da a la piedra su pequeño *animu* [...].

Los *inqaychu* son un «don» del *apu* al pastor: «ahí está la alpaquita que les voy a dejar», dice la tierra. A veces se los encuentra en el suelo, sobre la ladera del cerro. Pero no es la única manera de conseguirlos: a veces los *inqaychu* aparecen bajo forma de animalitos (alpacas, llamas) que pacen al borde de un lago o de un manantial. Uno se acerca a ellos con la esperanza de capturarlos: pero se escapan muy rápido, y regresan al lago. Si por suerte se llega a tocar a alguno, éste se transforma inmediatamente en una piedrita, aún animada con sobresaltos: de ahora en adelante es un *inqaychu*:

Del otro lado del Ausangate, solamente por esa vertiente. Hay un montón de lagos: el Wayra Qucha, el Yana Qucha, el Puka Qucha —ése es muy chiquito—. Allá, en los bofedales²¹, allá, en el espesor de la neblina, un día, como un hombre

¹⁸ De preferencia grasa de alpaca.

¹⁹ Parece que Santa Tierra (la grabación no permite distinguir si se trata de un plural o de un singular), incluye a «los *apu*». Tierra y *apu* son casi siempre sinónimos en las Tierras Altas.

²⁰ En el transcurso de la ceremonia de invocación a los *apu*, estos confirman el don del *inqaychu*, que se habrá encontrado anteladamente.

²¹ *Ughu* (en castellano: bofedal), designa una formación vegetal propia de los Andes: se trata de extensiones pantanosas, cubiertas de musgo, que tapizan el fondo de los valles glaciares, al pie de las cumbres nevadas. Esta vegetación de musgos y de hierbas bajas es muy favorable a las alpacas y llamas: «a más de 4 300 m, cuando la humedad del suelo es abundante, se encuentran lozanas praderas pantanosas y frías, alrededor de los manantiales, orillas de las corrientes, lagos glaciales y superficies planas donde el drenaje es pobre. Por encima de la franja de 4500-4700 m hay también lugares húmedos que contrastan con los escasos manojos de

se había extraviado, había un montón de animales comiendo hierba al borde del lago. Entonces, en cuanto vieron al hombre, se precipitaron al lago. Pero él tocó con el pie a uno de ellos, y lo transformó inmediatamente en piedra. Entonces, recogió el *inqaychu*, que hacía «tiqq, tiqq». Lo puso en su bolsita de coca —*pukuchu*—, ahí donde guardaba sus hojas de coca. Entonces, enseguida, lo ofreció al Ausangate, y él [fue recompensado] con un gran rebaño, ¿comprendes? Es bueno. [...]

[...] Lo transformó en piedra, desde el instante en que lo tocó con la punta de su sandalia. Éste no se escapó, no volvió al lago que estaba ahí. Se quedó en su sitio, con un ruido: «tiqq, tiqq», y se volvió chiquito. No alcanzó el agua, se quedó en su sitio, y de repente se volvió muy pequeño, con un ruido, «tiqq, tiqq». Era una piedra, cada vez más pequeña, así, así, al final no era grande. Muy pequeña, nada más. Era linda, y no le faltaba nada, ni siquiera las orejas. Como normalmente desaparecen en el lago, es que son pues los animales del Ausangate, ¿no?

Francisco Sacca²²

Esta reactualización del mito de origen de las alpacas y de las llamas (ellas también brotaron de los lagos y de los manantiales) confirma el vínculo que une a los *apu* con los *inqaychu*. Las piedras de compasión son prueba, incesantemente renovada, del poder ordenador y animador de los *apu*.

Apresurémonos además en señalar que a pesar de la preferencia que los pastores otorgan a los *inqaychu* de animales domésticos (y, sobre todo, de llamas y de alpacas), existen también «piedras de compasión» para las especies vegetales cultivadas. Cada agricultor posee *inqa* que «animan» sus plantas, y las suyas solamente. Cada tubérculo, cada pie de legumbre, posee su propio *animu*: y el *inqaychu* asociado a tal especie contiene todos los *animu* singulares de las plantas que pertenecen a la especie, y crecen en el campo de su propietario²³. Hemos recordado que, cuando el *qhaqya* se abate sobre las plantas, arrebató su *animu*. Privadas de su «esencia en acto», es decir de su principio motor, ellas ya no existen propiamente hablando: se marchitan:

J.Q.: [Los *inqa*] velan sobre todo, incluso sobre el maíz, su voluntad se impone siempre. ¿Quieren que el maíz sea blanco, con granos grandes? ¿O bien, amarillo? ¿O más bien, marrón? Ordenan y ya está: entonces, se les presenta una ofrenda.

vegetación de las extensiones áridas. La existencia de estas manchas de vegetación se debe a suelos mineralizados y arcillosos, que almacenan agua todo el año y por tanto proporcionan habitat para los pastos. Estas praderas se denominan bofedales o mojedales (*oqho*) y junto con los pantanos son característicos de la puna alta y por consiguiente de gran importancia para el pastoreo de altura» (Custred, 1977).

²² Jorge Flores Ochoa recogió un relato semejante (1977: 221).

²³ Tenemos una hermosa descripción de los ritos de fertilidad de los campos en el *Kay Pacha* de Rosalind Gow y Bernabé Condori. El *arariwa* (el oficiante encargado de los ritos de fertilidad) llama a los *animu* de las plantas del campo, para que los sembríos se desarrollen: «El *arariwa* tiene cuatro ayudantes. Cada ayudante va a cada esquina de la chacra con su respectiva bolsa de piel de vicuña. Con la bolsa, desde cada esquina llama al ánimo

X. R.: ¿También hay *inqaychu* del maíz?

J. Q.: ¡Hay, por supuesto! ¿Cómo, un alimento, sea cual fuere, podría no tener [su *inqaychu*]?

Justina Quispe

En cuanto el pastor recoge el *inqaychu*, este último le pertenece como propio. Los *inqaychu* no se intercambian: cada uno posee la «esencia en acto» de un rebaño singular. A cada pastor su, o sus *inqaychu*. Existen diferentes tipos para cada especie de animales domésticos: «A veces, son *inqaychu* de vacas, a veces *inqaychu* de llamas, o bien de carneros, o de alpacas. Todos los animales tienen su *inqaychu*», dice Justina. Muy a menudo las piedras tienen la forma de la especie que ellas «animan». Sin embargo, para una misma especie, se puede poseer varias «piedras de compasión».

Se ha dicho con frecuencia que el vocablo «*inqa*» designaba una «energía vital», cuyo receptáculo sería el *inqaychu*²⁴. No hay nada que nos permita ir en ese sentido. El principio de energía vital, es, ya lo hemos dicho, incompatible con la idea de una especificidad del *animu*. La fuerza contenida en el *inqaychu* contiene información. El *inqa* de las alpacas del rebaño es portador de las características específicas de cada animal. Además, en todos los testimonios que hemos recogido, *inqa* e *inqaychu* (y, en cierta medida, *khuya rumi*²⁵) se emplean indiferentemente²⁶.

Inqa, inqaychu, es la misma cosa. Es así: los *inqa*, lo que se llama *inqa*, hay para los carneros, para las alpacas, eso es, el *inqa*. Hay también para las llamas (y para las vacas, también, pero no he visto muchos: son bonitos los de las vacas, con sus cuernos, de cerca, se diría que miran), entonces se los guarda celosamente. Se los guarda en la bolsa de coca, en la bolsa para *misa*, y se los saca. ¿Crees tú que se los transporta a otro sitio, hasta el corral? No, se bebe de noche, solamente, ¿no? Eso es, eso es el *inqa*.

Braulio Ccarita

de las papas. Cuando entran en la bolsa, los cuatro ayudantes las llevan desde cada esquina al centro. Ponen sus bolsas en el hueco del centro y el *arariwa* llama a los ánimos de las papas, cada uno por su nombre. «¡Ven, Compis!», «¡ven, Majtachá!», «¡ven, Chilwayhuarmi!», «¡ven, Chiquipuro!», «¡ven, Chimacu!». Después sacan las bolsas dejando los espíritus de las papas dentro del hueco» (Gow & Condori, 1982: 18)

²⁴ Es la tesis defendida por Jorge Flores Ochoa, y que ha sido retomada desde entonces (Flores Ochoa, 1977: 218; Bolin, 1998, por ejemplo). David y Rosalind Gow afirman ellos que *inqa* e *inqaychu* son sinónimos (Gow, 1975: 150).

²⁵ Ver las entrevistas con Justina Quispe (Justina Quispe, 161201, 290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 344 sq., 340 sq.).

²⁶ Además, los informantes de Flores Ochoa emplean también la palabra *inqa* como sinónimo de *inqaychu* (Flores Ochoa, 1977: 219-222).

Por intermedio de los *inqaychu*, la tierra «empuja» —*tanqay*— a los animales. Esta metáfora es muy elocuente: evoca la «fuerza» de animación del *apu*. En otro momento, Justina dice que este «empujón» se efectúa «hacia arriba»²⁷, para indicar bien la idea de un crecimiento, de un desarrollo. La «piedra de compasión» es pues una fuerza de realización, que conduce a los seres hacia su pleno desarrollo. El *apu* anima a los animales del pastor por intermedio del *inqa*.

Cuando se realiza la ofrenda, las piedras hacen «phaq»: «Hoy en día, es una maravilla ver a las pequeñas [alpacas, llamas, etc.] hacer un ruido: «phaq» [cuando se les ofrece un despacho]». Volvemos a encontrar aquí prácticamente la misma onomatopeya («thak») que aquella empleada por Samuel Chuquichampi para significar la reincorporación del *animu* en el cuerpo del enfermo, después de una enfermedad de tipo *mancharisqa*. El *animu* contenido en la piedra mágica es «sacudido»: «phaq». Es una puesta en movimiento, que se origina en la piedra, y que es transmitida a los animales del rebaño. Bajo el efecto de la ofrenda que le está destinada, y en virtud de un mecanismo deseado y constantemente reactualizado por el *apu*, el *inqaychu* libera la «esencia en acto» de los animales. La onomatopeya «phaq» traduce pues a la vez esta «liberación» súbita del *animu*, y la «puesta en movimiento» que le sigue: el *animu* es transmitido a los animales, para que prosigan su realización.

Precisamente, ¿cómo transmite el *inqa* este *animu*? Las informaciones que hemos obtenido de los pastores concuerdan remarcablemente sobre este punto: el *animu* es insuflado (*samasqa*) a los animales. Dicho de otro modo, el que insufla el *animu* es el *inqa*: y en esta insuflación están contenidas todas las características del animal a quien el *animu* está destinado. Aún hoy, los pastores emplean la antigua metáfora del soplo —*samay*—, para designar el acto por el cual se transmite la fuerza de animación propia de cada objeto.

X. R.: Veamos, cuéntame: ¿esto sería entonces como el *animu* de los animales?

B. C.: Por supuesto: si encuentras un [*inqaychu* en forma de] llamita, de llamita, ¡pues! Entonces este *inqaychu*, sopla —*samay*²⁸—. O bien, existen otras ¿ves? Si tú encuentras [un *inqaychu* en forma de] una alpaquita, entonces, sopla sobre las alpaquitas, ¿ves? Es todo, ¿ves? Para ti, sería igual: si tu encuentras un [*inqaychu* en forma de] llamita, o de alpaquita, entonces soplará por ti ¡pues! Si encuentras un [*inqaychu* en forma de] llama, es para las llamas; en forma de carnero, es para los carneros: para eso sirve esto.

Brulio Ccarita

²⁷ Justina Quispe, 161201, / 38 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 326.

²⁸ El *animu* se sopla, y en este caso el *inqaychu* sopla el *animu* sobre los animales. La idea que el *inqaychu* respira —*saman*— confirma que está vivo y dotado de un *animu*. Es un ser vivo pleno, y dotado del poder particular de transmitir su *animu* al rebaño, como si se tratase de una fecundación. Por este hecho, es usual describir al *inqaychu*, o *inqa*, como una persona.

El origen sobrenatural de los *inqaychu* no es incompatible con su aspecto manufacturado. Con bastante frecuencia, estas piedras son pulidas, para darle realce a su silueta, y confirmar su naturaleza mágica. Podríamos incluso ir más lejos, tal como Justina lo sugiere: el poder de la piedra radica precisamente en el pulido: como si, reconociendo su parentesco divino, los pastores diesen a la piedra un valor que el *apu* se encargará luego de hacer efectivo: «Algunas las recogemos y las pulimos, para que estén muy bonitas, entonces [el *apu*] da a la piedra su pequeño *animu*» (testimonio de Justina). En ciertas regiones, se distingue las piedras pulidas o manufacturadas (*illa*) de las demás (*inqaychu*) (Flores Ochoa, 1977: 222-227): pero esta distinción parece no existir en Siwina Sallma.

Resumiendo, diremos pues que el *inqa* es un amuleto mágico, regalo personalizado del *apu* al pastor, que contiene el *animu* de los animales. El *inqa* transmite este *animu*, portador de una «esencia» propia de cada animal, a través de una insuflación. Empuja esta esencia a actualizarse, porque contiene una «fuerza» de animación. El *inqaychu*, y el *apu* que se lo dona al pastor, deben ser honrados: para ello, se realiza ofrendas, en determinadas fechas.

Los ciclos de ofrendas destinadas a los *inqaychu* y a los *apu* tienen lugar en febrero y en agosto. Entre enero y marzo, los animales paren a sus crías. Es la estación de las lluvias, y las tempestades de nieve son frecuentes. La mortandad de los neonatos es muy importante. El rito de ofrendas, que se llama *ch'uyay*, o *ch'allay* (purificación, libación) debe permitir reducir los riesgos de enfermedades y favorecer el desarrollo de las crías. El *ch'uyay* se realiza sobre todo en honor de las alpacas, que son sin duda los animales más frágiles y más valiosos. Pero se «purifica» también a las llamas. Los animales de origen europeo, como el carnero, el caballo o la vaca, no son tan concernidos por el *ch'uyay* de febrero²⁹: es que su relación con el *apu* es más distante, aun cuando se admita que puedan ser «animados» por un *inqaychu*. Se les destina también ofrendas en el mes de junio (fiesta de San Juan, el 21, para los carneros), y en el mes de julio (fiesta de Santiago Apóstol, el 25, para las vacas y los caballos).

También en el mes de febrero, justo después de la parición, comienza la estación de los amores. Ahora bien, se sabe, en el caso de las alpacas por lo menos, que los acoplamientos son delicados, en particular para las hembras listas para ser montadas, que son fértiles a partir de dos años. Estos animales jóvenes son llamados *tuwi*. El apetito sexual de las hembras jóvenes no está muy desarrollado en general antes de la primera parición; y ellas pueden ser montadas por machos vigorosos, que durante largas horas buscan fecundarlas, y pueden provocar

²⁹ Esta regla tiene sin embargo excepciones, y nosotros hemos visto vacas cuyos cuernos estaban adornados con guirlandas de colores, en el mes de febrero, en Sallma.

lesiones. A veces, varios machos jóvenes se suceden montando a una sola hembra: si ya está preñada, la violencia del coito puede producir abortos. Durante el periodo del acoplamiento, las hembras jóvenes deben ser objeto de una vigilancia acrecentada, para que sean fecundadas sin peligro. Los ritos de ofrendas del mes de febrero se desarrollan pues en un periodo crucial para la reproducción de los animales³⁰.

Las ceremonias del mes de agosto en cambio parecerían inscribirse más, a primera vista, dentro de una lógica propiamente agrícola. Como ya lo hemos señalado, el mes de agosto marca el inicio de la nueva estación agrícola, y se comienza a labrar las tierras de altura, para los sembríos precoces del maíz. Pero también, hemos recordado que agosto es una época de agresividad de los *apu*: la fauna silvestre ataca los rebaños, la tierra está seca, por falta de lluvias, y los pastores tienen que desplazarse hasta sus casas de monte, en busca de terrenos húmedos para hacer pastar a sus animales. Se acercan a las planicies pantanosas situadas al pie de los glaciares, y a las orillas de los lagos de altura. Sobre estas tierras humidificadas permanentemente, denominadas bofedales, proliferan musgos y retoños de gramíneas que convienen a las alpacas. Dentro de este contexto de fragilidad del ecosistema los pastores se dirigen a los *apu*, buscando apaciguarlos.

Pero existe otra razón para las ceremonias del mes de agosto: es la época del retorno de los caravaneros, que suben a las Tierras Altas después de haber trocado lana, *charki* (carne seca) y *ch'uñu*, contra productos agrícolas, lejos, en las regiones del piedemonte. Hasta hace algunos años, estas grandes caravanas recorrían centenas de kilómetros. Hoy en día, la mayoría de los pastores prefiere desplazarse en camión. Pero se mantiene la fiesta en honor de las llamas, el *t'ikachay* (hacer flores, florecer), que marcaba el fin de la gran peregrinación en la que algunos animales solían perecer. Por esta razón las ceremonias propiciatorias de agosto, aunque comprendan a todos los animales del rebaño (se agrupa por lo demás, a menudo, los ritos de ofrendas de agosto con los de la fiesta de Santiago Apóstol), son realizadas más especialmente en honor de las llamas:

En lo que atañe a las llamas, en el mes de agosto se celebra [su fiesta]. Es según los días, no hay días precisos. Se corta y después se anuda en sus orejas hebras de lana de colores, de lindos colores.

Porque antiguamente —hoy en día hay autos, entonces ya no se emprende viajes con caravanas de llamas, como antiguamente—, antiguamente, se viajaba con las llamas, de aquí se iba hasta Paucartambo, en las Tierras Bajas. Las llamas hacían el viaje de ida y vuelta. Entonces, a la vuelta, se las soltaba después de haber

³⁰ Para los problemas de reproducción de las alpacas asociados a los ritos de fertilidad, ver Clustred (1977: 67-68).

anudado las hebras, «hecho flores» —*t'ikachay*—, hecho beber chicha, y todo. Por eso, porque habían llevado el cargamento, habían trabajado: en forma de agradecimiento, se ofrecía un despacho a los *apu*, así, presentándoles *k'intu* de coca. Eso es lo que se hace en esta ocasión.

Juan de Dios Condori

Hemos dicho que entre febrero (domingo de Carnaval, que señala ritualmente el fin de la estación de las lluvias), y agosto, los *apu* dormitan. No aceptan las ofrendas que se les destina. Este tiempo de sueño es interpretado como un tabú religioso: no hay que hacer ofrendas a los *apu* mientras dure su inactividad. Cualquier falta a esta regla provocaría consecuencias funestas. El sueño de los *apu* es *phiru*: peligroso.

«*Phiru*», eso quiere decir que se pierde el tiempo haciendo cualquier cosa, sea lo que sea. Eso es lo que se llama *phiru*, cuando se hace algo en vano. Si se ofrece ya este despacho en el mes de febrero, [después de] la estación de carnavales, si lo hacemos quemar, entonces, de repente se pone a llover, a granizar, y lo que se busca hacer quemar no quema, es inútil: eso se enfría, se vuelve crudo, se queda en su estado. [...] Se pone a llover, caramba, la ofrenda no se quema totalmente, incluso las hojas de coca, ya está, llueve. [...]

Es que la Santa Tierra no quiere. Ella dice: «Se hace así, como esto, de esta manera». Así es, por eso yo no hago ofrendas [en ese momento].

Francisco Sacca

4. La ceremonia del *ch'uyay* del mes de febrero

El *ch'uyay* se lleva a cabo en general en la semana que precede a Carnaval. Es una ceremonia larga y compleja, que puede ser presidida por un *paqu*, en general un *pampamisayuy*: pero la presencia de un *altumisayuy*, si es posible, es desde luego siempre deseada. La ceremonia se realiza a título individual: el propietario del rebaño invita a su casa a los miembros de su linaje, y a sus afines, reales o espirituales (los «compadres», o padrinos, están fuertemente ligados a la familia de su ahijado). Se ha preparado carne de alpaca asada (*q'aspa*) y chicha. Todos se reúnen en la habitación principal, calentada por la *q'uncha*, el fogón tradicional.

La primera ofrenda está destinada al *qhaqya*, el rayo-trueno-granizo. Se le llama *qhaqya mañakuy*: «la petición dirigida al *qhaqya*», o simplemente *qhaqya* despacho. Se trata, como ya lo hemos señalado, de una *cristal misa*, que se completa con libaciones (de chicha y de vinos licorosos), vertidas dentro de *qiru*, vasos de madera ceremoniales. Se ofrece *k'intu* de coca, sobre los cuales se ha depositado el *llamp'u*, grasa de llama o de alpaca, símbolo de la vitalidad del rebaño. Se quema el despacho en el exterior de la casa, hacia el este. También en esta dirección se

vierte el contenido de los *qiru*: el alcohol, con semillas de *qañiwa*, una gramínea estrechamente asociada a la vida agreste de gran altura, resistente a las tormentas de granizo y de nieve. La *qañiwa* es, además, una planta ofrecida por las estrellas, por el *hanaq pacha*, de donde proviene también el *qhaqya*, por lo que está emparentada con él³¹.

210

Enseguida se realiza la ofrenda a las tierras, a los *apu*, considerados en su conjunto. A esta ofrenda se le llama «mesa de tierra». La palabra «tierra», aquí es tomada en su sentido genérico: son las tierras, los *apu* en general. Se trata de un «despacho entero», con los ingredientes que ya conocemos bien. Sobre la hoja blanca se dispone retoños de claveles en el centro y sobre ambos lados. Luego, se añade en cada punto una ramita de *waylla ichhu*, y un ramo de *wamanlipa*, planta medicinal que crece sobre las laderas de los cerros más altos. En el medio de la ofrenda se deposita semillas de *wayruru*, tres *k'intu* de coca de doce hojas cada uno, seis garbanzos, seis pallares, seis semillas de *qañiwa*, resina olorosa (incienso). Enseguida, siempre en el centro de la hoja, se agrega los ingredientes manufacturados: las láminas de papel plateado y dorado (*qulqi* libro, *quri* libro), la guirlanda dorada, la estrella («doble que anima» (Taylor, 2000: 5), y a menudo sinónimo de suerte, de destino³²), perlas, una espada, una figurita en forma de hombre, una llave. Se cierra esta ofrenda, que se quemará más tarde.

La tercera y última ofrenda está destinada a los *inqaychu* propiamente dichos. Con infinitas precauciones, estos son extraídos del *uywa q'ipi*, una mantita de lana de alpaca, finamente tejida. Los *inqaychu* son guardados en esta bolsa durante el año, y no se los saca de su escondite sino en febrero y, eventualmente también, en agosto. La disposición de los *inqaychu* sobre la mesa ritual reproduce el medio ambiente de gran altura: las valvas de conchas evocan a los *qucha*, los lagos, de donde han salido los animales en los tiempos inmemoriales y de donde salen aún hoy los *inqaychu*. Se dispone las piedras sobre los bordes de estos lagos imaginarios. Se decora sus orillas con ramitas de *waylla ichhu*, semillas de *qañiwa*, ramos de *wamanlipa*. En la parte alta de la mesa ritual se dispone los *inqaychu* de las alpacas, que son más valiosos. Luego los *inqaychu* de las llamas³³.

La ofrenda destinada a los *inqaychu* es de la misma naturaleza que aquella que se destina a los *apu*³⁴: y eso no debería sorprendernos pues los *inqaychu* son un «don» del *apu*. A través de la piedra mágica, siempre se rinde homenaje al *apu*.

³¹ Sobre este punto ver el bello mito de origen de la *qañiwa*, E. Suychiri, *cóndor*, 270501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 82 sq.

³² En particular, la *istrilla*, es la vocación del *altumisayuq*: «Tú me diste este poder de curar, tú me destinaste a eso —*istrillita quwanki*—», Leonardo Chullo, *suq'a*, 310501, / 1/. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 216.

³³ Jorge Flores Ochoa hace una descripción semejante (1977: 215-216).

³⁴ M. Chuquichampi, 150203a, / 55 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 436.

Se decora la ofrenda con *waylla ichhu*, en el centro y sobre los lados. Sobre estas ramitas de *waylla ichhu*, se dispone la *wamanlipa*, la *qañiwa*, los pistilos de clavel. Los *k'intu* de coca destinados a los *apu* de tutela, ordenadores y animadores de los *inqaychu*, constituyen sin duda alguna el ingrediente central del despacho. El tamaño de los *k'intu* y su disposición sobre la mesa ritual, cubierta por la hoja blanca, refleja la jerarquía de los *apu*. El 21 de febrero de 2001, cuando participé en el *ch'uyay* de Braulio, el *pampamisayuy* Basilio Chuquichampi dispuso 18 *k'intu* de doce hojas cada uno, sobre la parte superior de la ofrenda, destinada a los *apu* principales. Luego, en la parte inferior, 26 *k'intu* de tres hojas. Y finalmente, un último, «*llapanpaq*», es decir «para todos», de doce hojas. Se cubre cada *k'intu* con un poco de grasa de llama o de alpaca.

Mientras se prepara la ofrenda destinada a los *inqaychu*, se les habla, soplando sobre los *k'intu* de coca: porque mediante este acto se señala a la piedra mágica las características que se desea para sus animales. Para designarlo se emplea a veces el vocablo *phukuy* (soplar, en el sentido concreto del término), a veces *samay* (respirar). *Samay* es aquí muy exactamente sinónimo de *saminchay*: producir, ofrecer *sami*. En esta insuflación (real o figurada) se dirige al *inqaychu* su deseo: dicho de otro modo, se le transmite una parte de su propio *animu*, cargado con un mensaje. El rezo dirigido al *inqaychu* se entiende como un acto concreto de comunicación, llevado por el «soplo»: hay un contenido en el rezo, capaz de animar al *inqa*. Este contenido es homólogo al *animu* que se transmite, a la vez «esencia», determinación, y «fuerza» de actualización:

[...] la gente ofrece [al *inqaychu*] libaciones, realiza el *ch'allay*, sopla —*samashanku*— [mientras hace su rezo, indicando] el color de los animales, tú mismo lo has escuchado, la gente sopla, reza³⁵, en el momento de Carnaval, «que mis animales sean lindos, que haya negros, marrones», eso es lo que dicen, mientras soplan, dirigiendo sus rezos, ¿no?

Braulio Ccarita

Braulio precisa bien que se sopla (*samay*), señalando el color (entre todos, el gen más importante), de los animales. El *inqaychu* a su vez, va a «animar» a los animales, transmitiéndoles sus esencia y empujando —*tanqay*— para su actualización. El *animu* que es insuflado por el *inqa* determina el genotipo del animal que lo recibe: si su propietario desea una mayor proporción de alpacas blancas, por ejemplo (*yuraq*, o, mejor, *quyllu* —blancas inmaculadas—), el *animu* insuflado por el *inqa* será portador de estas características. El momento del rezo es pues particularmente importante: en ese instante nace, en la piedra mágica, la forma futura de los animales del rebaño:

³⁵ *Samay* está en este caso intrínsecamente ligado al rezo, y por ende al verbo, derivado de la misma raíz, *saminchay*.

X. R.: ¿Son los *inqaychu* [quienes soplan]?

B. C.: Sí, los *inqaychu* soplan, y las alpacas paren crías, tal como él las ha soplado³⁶, ¿comprendes? ¡Por supuesto! Ofrecemos libaciones a los *inqaychu*, ¿no? Hacemos quemar ofrendas de coca, hacemos libaciones con aguardiente, chicha, entonces, él sopla [el *animu*] de los animales, tal como serán.

X. R.: En este caso, según lo que tú me dices, el *inqaychu* sopla para que las alpacas se multipliquen, y soplando, ¿él les transmite su *animu*³⁷?

B. C.: ¡Él se lo transmite, sí, él se lo transmite, se lo da! Por eso sopla.

X. R.: Entonces, ¿en su soplo sale su *animu* [del *inqaychu*]? ¿Cómo es esto posible?

B. C.: Sí. Así es: el *animu* sale en su soplo, de tal suerte que [lleva] el color que será [luego el de la alpaca], ¿comprendes?

X. R.: ¿El *animu* sale [del *inqaychu*]?

B. C.: Sí, sí: sale con el color que será [luego el de la alpaca], ¿comprendes? El color de las alpacas con orejas mochas³⁸, negras: sale con aquel mismo color [que tendrán].

Braulio Ccarita

El *inca* «insufla» el *animu*, que «sale con el color que será [luego el de la alpaca]». Para comprender bien este acto de insuflación, no hay que olvidar que no es tanto el *inqaychu* quien transmite el *animu*, sino más bien el *apu*, a través del *inqaychu*. Braulio Ccarita resume admirablemente este punto:

No. Los *apu* y los *inqaychu* juntos son quienes transmiten el *animu* a los animales, ¿comprendes? Ellos dan su³⁹ *animu* a los animales, ¿no? Es como si dijeran: «Gracias. Debido a que ustedes me han hecho una ofrenda, entonces: pare esta alpaca animales de tal color», y ellos transmiten [al animal] su⁴⁰ *animu*, juntos, el *inqaychu* y el *apu*.

³⁶ *Inqaychu saman, chay kasqanta wachan paqucha*: las alpacas paren a los animales con el *animu* que ha sido enviado por el *inqaychu*, y sus características son conformes a las del *animu* que el *inqaychu* ha soplado: *kasqanta*.

³⁷ *Animunta qun*: «Él da su *animu*» (el del *inqaychu*), o «su *animu*» (el de los animales). Se puede traducir de dos maneras, porque el *animu* del *inqaychu* pasa a ser, por el proceso de transferencia, el del animal que lo recibe. Ver nota 41 de este capítulo.

³⁸ *Mut'ukunapas*: «las orejas mochas». Esta característica, que algunos consideran como una tara, es deseada. En realidad, el *animu* determina las características genotípicas de las alpacas, no solamente su color. Pero el color es uno de los rasgos más importantes de las alpacas, pues está directamente relacionado con el precio de su lana. Los colores tienen una importancia capital por otra razón: antes que nada ellos permiten distinguir a los animales. Cf. desde este punto de vista el artículo de Jorge Flores Ochoa sobre el sistema de clasificación de las alpacas y de las llamas (Flores Ochoa, 1978: 1006-1016).

³⁹ Ver nota 41 de este capítulo.

Les hacemos ofrendas a ambos, ¿no? Hacemos libaciones para el *inqaychu*, y ofrecemos un despacho al *apu*, ¿no? Entonces, en mi opinión, ellos dos son quienes envían su⁴¹ *animu* a los animales, ¿comprendes? Sin duda es así, en mi opinión.

Braulio Ccarita

Braulio señala bien que se trata de una acción concomitante: los *apu* y los *inca* envían juntos su *animu* a los animales, es decir el *animu* que contienen, al que han otorgado forma. Y es por esta razón también que los ritos son combinados. Se hace ofrendas para los *apu*, y libaciones para las «piedras de compasión».

La «mesa de tierra» y la ofrenda destinadas a los *inqaychu* serán quemadas hacia las dos y treinta de la madrugada, poco antes del alba, en dirección del oriente, sobre una «*alqa*», pequeña prominencia, justo en el lugar donde ésta se desprende de la pendiente principal. El *pampamisayuq* es el encargado de esta operación. La llama se lleva el *animu* de los alimentos que se ofrece al *apu* y a los *inca*. Es un momento de silencio, en el que todos dirigen mentalmente sus rezos a los *apu* para que la ofrenda sea bien recibida.

Pero el rito no termina ahí. A lo largo de toda la velada, mientras el *pampamisayuq* prepara las ofrendas destinadas a los seres del mundo-otro, las mujeres, o un pariente cercano del jefe de familia, han molido maíz sobre un batán (*musk'a*), con una piedra pequeña (*qulluta*). Se obtiene una harina cuyo grano debe ser fino, y que servirá para preparar el *phuyu*, o *phiri*, una masa dulce que se destina a las festividades del día siguiente.

Al día siguiente en efecto, se despiertan muy temprano para reunir a los animales y encerrarlos en el corral sagrado, el *muyu kancha* o *ari kancha* (Flores Ochoa, 1977). En una de las esquinas de este corral, protegido por piedras planas, existe un monolito que se llama *khuya rumi*, la «piedra de compasión». El *khuya rumi* es idéntico a los *inqaychu* en el sentido de que posee también una «fuerza de animación» del rebaño. Además, tal como ya hemos observado, se emplea a menudo indistintamente *khuya*, *inca* o *inqaychu*, para designar las piedras mágicas, sean o no manufacturadas, situadas en el corral o en el *uywa q'ipi*. El *khuya rumi* es también un regalo del *apu*. Es una piedra viva, que hay que honrar al mismo título que a los *inqaychu*. No se la puede mover. El muro perimétrico del corral ha sido erigido en función de la ubicación de la piedra:

⁴⁰ La misma observación.

⁴¹ Nota sobre la traducción del posesivo *animu-nku*, o, más arriba, *animu-n*. El posesivo «su *animu*» [*animu-nku*] señala aquí que se trata del *animu* de los *apu* y del *inqaychu*. El *apu* y el *inqaychu* envían su *animu*, el de ellos, a los animales. Pero este *animu* no podría ser de un solo tipo, porque los animales son todos diferentes. Finalmente, este *animu* pasa a ser también el del animal que lo ha recibido como propio. El *apu* y el *inqaychu* «contienen» los *animu* de los animales.

Es de allá, del lugar mismo donde se encuentra: ¿de otro modo, de dónde crees que vendría? Es la piedra de los *apu*, entonces... ¿Entiendes? Ahí es donde hay que celebrar el rito de purificación —*ch'uyay*—. Eso es [esta piedra] lo que purificas, —*ch'uyay*—, en el *muyu kancha*. Ofreces libaciones a los animales, ¿no? Es todo. Se ofrece un despacho a la piedra, ¿comprendes? [El corral que ves allá] es el *muyu kancha* de Samuel. [...]

En cada uno de estos [*muyu kancha*] hay una piedra. Es la piedra de los *apu*, ¡pues! Es «su vieja [piedra] de purificación» —*ch'uya machu*—, así es como la llaman los *apu*. Esta piedra está ahí para la multiplicación de los animales. Es todo. Es la piedra *khuya rumi*.

Máxima Chuquichampi

214

Se reúne a los animales, y se los encierra dentro del recinto. Se ha preparado los vasos de madera (los *giru*) —y, si no hay en número suficiente, se usan calabazas huecas—, los claveles, las ramitas de *waylla ichhu*, los ramos de *wamanlipa*, la gran jarra de chicha y la botella de vino licoroso, que servirá al final. Se ha dispuesto estos ingredientes alrededor de la «piedra de compasión», sobre piedras planas que forman una mesa ritual.

La primera ofrenda (una calabaza llena de chicha y de *k'intu* de coca) es quemada al exterior del corral, en honor de los *apu*. Enseguida se presenta a cada participante dos vasos llenos de chicha consagrada, que nadie ha bebido aún (*aqha ñawin*: lit. «el ojo de la chicha», la chicha virgen), y que además es especial: ha sido hecha a partir de granos de maíz y de trigo molidos. A esta mezcla se la llama *anq'usu* o *ch'uya*: líquido puro, reservado a las ofrendas. En cada vaso lleno de chicha se vierte un *k'intu* de coca, una ramita de *waylla ichhu*, una o varias ramitas de *wamanlipa*, flores de *phallcha* (una flor que crece en el suelo húmedo de los bofedales, y por ello estrechamente asociada al crecimiento y a la fertilidad de los rebaños), y semillas de *qañiwa*. Cada participante vierte un poco de esta mezcla sobre el altar: es el *t'inkay*, la libación ritual. Se ofrece las libaciones a la *khuya rumi*: como lo indicaba muy precisamente Máxima, esta ofrenda debe realizarse «*kasqanpi*»: en el lugar mismo donde se encuentra la piedra de compasión.

Enseguida, se echa al viento el contenido de los dos vasos, en dirección de los animales, en un gesto de purificación (el *ch'uyay* propiamente dicho: el verbo significa «purificar»). La operación se repite con cada participante. Se llena luego los vasos con vino licoroso, con el que se rocía nuevamente a los animales, con los ingredientes adicionales: *waylla ichhu*, *phallcha*, *wamanlipa*, coca y *qañiwa*. Al mismo tiempo, se consume ritualmente la chicha y se intercambian hojas de coca.

El ritual no ha acabado todavía. En efecto, se aprovecha la ocasión para marcar a los animales, con una tierra roja llamada *taku*: se la habrá previamente diluido con agua en un pequeño recipiente. Se selecciona a los animales cuya marca se ha borrado, y a los animales jóvenes aún no marcados. Se les aplica el *taku*, en

el lugar acostumbrado por el pastor y que distingue a sus animales de aquellos pertenecientes a los vecinos. Después de haberlo recargado de rojo, se desliza en el vellón del animal un *k'intu* de coca, mientras se van haciendo votos por su buena salud y fertilidad.

Se procede enseguida al rito del acoplamiento: se separa a las hembras de dos años y más, listas para ser montadas. Se les corta la lana de la cola que cubría sus órganos genitales. Se las acerca a los machos jóvenes de dos años, en un acoplamiento simulado que provoca siempre la hilaridad general. Las hembras cuya cola ha sido despejada de esta manera serán particularmente vigiladas por los pastores durante las semanas siguientes. Se buscará seleccionar su pareja, para acrecentar las posibilidades de preñez, y mejorar las características raciales del rebaño.

Finalmente, se ocupan de los recién nacidos y de las hembras a punto de parir. Hemos recordado que la mortandad neo-natal es elevada, en razón de los riesgos de infección pulmonar, y por el frío. Es preciso que las crías puedan rápidamente mamar, y para ello encontrar las tetas de su madre. Con el maíz que se ha molido la víspera, se prepara harinas dulces que se denominan *phuyu* (lit. «nube»), *phiri* o *ñuñu* (lit. teta). Como el maíz es de diferentes colores, las harinas lo son también: existen harinas *uq'i* (de un gris azulado), harinas *ch'usllu* (blancas, *ch'usllu* es un sinónimo de alpaca), *chullumpi* (de un blanco más gris. *Chullumpi* es sinónimo de llama, y a veces también de alpaca), y harinas «para los carneros», que son elaboradas a partir de granos de trigo molidos, y denominadas «ovino *ñuñu*». Se supone que el sabor dulce conviene a las crías. Se añade agua para formar una masa consistente. Enseguida es preciso escoger a las madres que están a punto de parir, y a aquellas que ya tienen su cría, y colocar sobre sus tetas un poco de esta masa, guiando hacia ellas el hocico de la cría.

Luego, para clausurar el ciclo ritual, se retorna a la casa, en donde se ofrece, de pie, mirando a los *uywa q'ipi*, libaciones a los *inqaychu*. Esta fase final se desarrolla en la habitación principal. Esto es lo que la distingue, por lo demás, de las libaciones para la *khuya rumi* del recinto sagrado:

X. R.: Y esta *khuya rumi*, ¿es diferente de los *inqaychu*?

M. C.: No es como los *inqaychu*. Es diferente: a esas piedras de ahí hay que ofrecerles el rito de purificación —*ch'uyay*— en el lugar mismo en donde se encuentran.

Máxima Chuquichamp

De pie, con la mirada orientada hacia el *uywa q'ipi* en donde están encerrados los *inqaychu*, los participantes beben la chicha ceremonial después de haber vertido algunas gotas sobre el suelo y en dirección del *q'ipi*. Dirigen su rezo a la piedra mágica: «*allinta kapuwasunchis*», lit. «estaremos bien para nosotros» o «que todo

nos sea favorable». A veces, sacan al *inca* de su escondite, para ofrecerle la libación de *ch'uyay*. En este caso colocan el amuleto al fondo del vaso, y beben por turno. Esta chicha es muy fuerte, y es susceptible de provocar mareos (mal de *qhayqa*), sobre todo si se mira la piedra:

Entonces, se sopla en su dirección —*samamun*⁴²— en el momento de Carnaval, ¿no? Se vierte un vaso ceremonial —*qiru*— de vino, eso se le ofrece. Eso sirve para eso. Agregas *wamanlipa*, *waylla*, y bebes eso: en un instante, ¡estás borracho! El *inca* da el *qhayqa*⁴³. Te enfermarías ahora, si nos sirviéramos un vaso, ¿no? Se pone esto, ahí [en el vaso]: *wamanlipa*, vino, chicha: Luego, se esconde [el vaso] en la bolsa de coca, y, manteniéndolo escondido, se bebe esta agua, su agua. Enseguida, caramba, en un instante te coge el mal de *qhayqa*, estás borracho. Eso es, para eso sirve, eso es lo se hace.

216

[...] El vaso pasa⁴⁴ de hombre a hombre, dándole la vuelta al círculo. Entonces, ya, bebes: el último en haber bebido te pasa el vaso, escondido dentro de la bolsa de coca, ¿ves? Entonces, quieres ver: aguaitas, a hurtadillas, rápido, ¿no? Entonces, coges el mal de *qhayqa*, te emborrachas en un instante: si no bebes manteniendo el vaso escondido, si quieres mirar, diciéndote: «¿qué es [lo que hay ahí adentro]?», entonces, si miras...no debes mirar: eso da el mal de *qhayqa*.

Braulio Ccarita

Las ofrendas y las libaciones no serán bien recibidas si no son realizadas de «buen corazón». «*Tukuy sunquwan*», lit. «con todo su corazón» es un principio que se aplica a todos los actos rituales. Es preciso que la ofrenda sea sincera, y que esté inspirada por una ternura verdadera. Así, la vida ritual está necesariamente impregnada de afectividad.

Además, los ritos que acabamos de describir se desarrollan dentro de una atmósfera de gozo colectivo: todo el mundo participa de la fiesta, con cantos y bailes. En esta ocasión se entona los cantos «paras», típicos del periodo de Carnaval, que evocan los amores nacientes y la incertidumbre de los jóvenes amantes. Siempre cantan las mujeres, acompañadas por los hombres con la *lawita* (flauta larga de bambú con boquilla biselada, con cuatro orificios perforados, que emite sonidos graves). La época de los Carnavales es también la época en la que los enamorados se declaran públicamente su pasión: bailan con la elegida de su corazón, ante la comunidad reunida. A estas fiestas se les llama *tinkuy*: «el encuentro (amoroso)». Entonces se conjugan los amores de los animales y de los humanos:

⁴² *Samamun*: el —*mu* no excluye el impersonal.

⁴³ El *qhayqa*, el mal de altura, el mareo.

⁴⁴ *Muyumun*: la misma observación de la nota anterior.

Una [llama] gris, una grisecita
 Hagámosle flores⁴⁵, cuando haya caído la lluvia
 Hagámosle *phallcha*, cuando haya caído la lluvia
 Sobre mi llamita blanca,
 Hagámosle flores rojas
 Cuando haya caído la lluvia
 Sobre mi llamita blanca,
 Hagámosle flores rojas,
 Hagámosle *phallcha*, cuando haya caído la lluvia

Hay que llamar a las jovencitas aún vírgenes
 Y hacerles flores, cuando haya caído la lluvia
 Hay que traer todas las manzanas⁴⁶
 Y hacerles flores, cuando haya caído la lluvia

5. El *t'ikachay* a las llamas del mes de agosto

Siempre es en agosto cuando se «hace las flores» —*t'ikachay*— de las llamas⁴⁷. Antiguamente, todos los hombres llevaban a sus llamas al corral, luego preparaban chicha, se emborrachaban. Ellos hacen las flores. Primero, presentan sus ofrendas a los *apu*, siempre, en la noche. Y luego, a la mañana siguiente, hacen flores a las llamas.

Francisco Sacca

La «ceremonia de las flores» (*t'ikachay*: hacer flores), en honor de las llamas, reproduce en gran parte el ciclo de ofrendas que acabamos de describir. Se realiza por lo general el primero de agosto; a veces también, en el mes de julio, el día de Santiago Apóstol⁴⁸. La víspera del día central, se ofrece al *apu* el despacho que hemos descrito a inicios de este capítulo. Se tiene cuidado de no olvidar a ninguno de los *apu* tutelares que configuran un espacio mágico, en el cual se mueven el pastor y sus animales. Eventualmente se ofrece un despacho a los *inqaychu*, pero no es sistemático. Si es el caso, la ofrenda es idéntica a la que se confeccionó en el mes de febrero. En la noche se quema el despacho, antes de la salida del sol, para que ninguna persona que pase sea testigo indeseable de la comida de los *apu*.

⁴⁵ *T'ikachallay*: «hacer flores». Aquí se trata sobre todo de ofrecer flores, de cubrir con flores a los animales: se les echa sobre el lomo puñados de flores *phallcha*.

⁴⁶ Sin duda una alusión al episodio del Génesis.

⁴⁷ *T'ikachay*: el marcado de las llamas, con hebras de lana de colores variados que se anuda a la oreja, se asemeja a «flores».

Al día siguiente, se reúne a las llamas en el corral, y se hace libaciones de chicha, con los mismos ingredientes que aquellos que componen el *ch'uyay*. También se puede ofrecer libaciones a los *inqaychu* (Flores Ochoa, 1977: 20). Luego, se decora las orejas de las llamas con hebras de lana de colores. Los más bellos colores y el mayor número de hebras se reservan a la llama «capitán», o «delantero», es decir al animal cabeza de rebaño, que conduce la caravana de llamas.



218

Los ritos propiciatorios desempeñan un rol esencial en la vida de los pastores de las Tierras Altas. Estos los premunen contra los infortunios tan frecuentes en este medio hostil e imprevisible. Dan cuerpo y presencia a los seres del mundo-otro, que devienen, mientras dura la ceremonia vivida colectivamente⁴⁸, los objetos muy concretos de un culto. Por último, son la ocasión de una apropiación colectiva del espacio mágico, que se busca dominar mediante las ofrendas.

Entre todos los ritos propiciatorios, los más importantes son aquellos que están directamente relacionados con la reproducción del ganado: asociados a los ritos de naturaleza más general, forman ciclos rituales complejos, cuya realización compromete al conjunto de la familia extensa. Los objetos colocados en el núcleo de estos ciclos son los *inqaychu*, o *khuya rumi*: piedras mágicas, regalo del *apu* al pastor, que están dotadas de un poder de animación. Honrando estos amuletos, y, a través de ellos, al *apu* que ha hecho don de ellos al pastor, se busca liberar el poder que ellos contienen: el *animu* de los animales del rebaño, que detiene el genotipo de los animales, y su fuerza de actualización. Para liberar este *animu*, cuya transmisión es comparada a una «insuflación» (*samay*), se dirigen al *inqa* mientras soplan en su dirección, para señalarle, en este soplo, las características que se desea para sus animales. Es un verdadero acto de comunicación.

Estos ritos no siempre son efectuados bajo la dirección de un *paqu* (*pampamisayuy* o *altumisayuy*), aunque su presencia es deseada. Tienen un carácter doméstico antes que nada. Obteniendo la benevolencia de los seres ordenadores, buscan favorecer la reproducción y la vida. Se establecen en consecuencia en uno de los polos de la experiencia humana, que es también una frontera entre el mundo-otro y este mundo de aquí. En el otro extremo de la vida, los muertos se dirigen al infra-mundo, y allí se encuentran con las entidades del mundo-otro, al cabo de un largo recorrido que exige también un tratamiento ritual.



⁴⁸ «En el Huyukancha —corral de fiesta— también los animales tienen que tomar chicha antes de ser adornados con bolas de lana de colores, que indican su posición dentro del rebaño» (Müller, 1984: 175).

⁴⁹ Los ritos propiciatorios son individuales en el sentido de que se realizan en honor a determinado individuo (cuya suerte se busca favorecer, directamente o a través de su rebaño). Se invita sin embargo a la familia extensa y al vecindario.

Capítulo 8

Entrar a la muerte

219

En el universo religioso de los pastores de las Tierras Altas, la muerte marca a la vez una ruptura y una transición. Es desde luego una ruptura, puesto que el vivo se convierte en cadáver —alma—, cuyo *animu* se desprende progresivamente. Es también una transición, porque la separación del *animu* había comenzado mucho antes de la muerte propiamente dicha; y porque esta separación marca el comienzo de «otra vida», que se prolongará hasta la desaparición total (y definitiva) del *animu*, al cabo de un largo recorrido ritual y de un proceso, aún más largo, de disolución en el olvido.

Esta «entrada a la muerte» es, para los vivos, un periodo de incertidumbre y de peligro. El muerto reciente está aún en la frontera entre dos mundos, y su estatus es ambiguo. Es por ello que hay que señalar ritualmente las etapas que lo irán desprendiendo progresivamente del mundo de los vivos.

1. Los signos precursores

En los meses, incluso las semanas que preceden a la muerte, el *animu* se desprende con frecuencia, y por mucho más tiempo, de su doble corporal. Ya hemos evocado estas reuniones nocturnas entre «cabezas voladoras», que se celebran con el favor de los sueños. El *animu* abandona el cuerpo del dormitante y, podríamos decir, revestido tan sólo de su cabeza, se dirige a estos conciliábulos en donde cada

uno informa al otro de las circunstancias de su próxima muerte. Al despertar, se recuerda una profecía: pero, creyendo comprenderla, se olvida que primero debe ser decodificada, y no se escapa finalmente al destino que nos tenía ligados.

220

La frecuencia de las enfermedades es desde luego una señal: hemos recordado que las enfermedades de tipo *mancharisqa* son más frecuentes en los ancianos que en los adultos aún jóvenes, porque su *animu* se adhiere menos, diríamos, a un cuerpo cada vez más reacio. Pero las enfermedades «naturales» son también más frecuentes, y por la misma razón: el cuerpo se agota, el *animu* también. O, mejor aún: el agotamiento del *animu*, la realización final de todas sus posibilidades de «animación», que hasta ahora pedían todavía ser reactualizadas, para volverse «efectivas», es el que produce la enfermedad y finalmente la muerte. Las observaciones empíricas que permiten predecir la muerte próxima están asociadas a una representación del cuerpo y del alma subyacente.

Pero existen también otros signos que señalan con seguridad la inminencia de la muerte. Por ejemplo, los animales, más frecuentemente de pequeño tamaño (pájaros, insectos, por ejemplo, etc.), penetran en la casa:

[...] una semana aproximadamente antes [de la muerte del difunto], o bien quizás hasta un mes antes, de repente, un *ispiritu* entra a la casa. Un pajarito, como se dice. Revolotea en la casa, y la creencia quiere que, si ha entrado, entonces es que un pariente cercano va a morir en la semana, o en el mes que sigue. Esa es la creencia. Se dice. «sin duda su alma ha entrado para avisarle su muerte. ¿A quién pertenece esta alma?» Pero no se trata de un pariente lejano: no, más bien de un pariente cercano. Eso sería su alma, eso: «ella le advierte sin duda por adelantado», se dice.

Juan de Dios Condori

La forma de «pájaro» no es una sorpresa pues se sabe que es el aspecto que revisten los *apu* cuando se presentan a la mesa del chamán. La metáfora del alma en forma de pájaro está además muy difundida, en todas las sociedades.

Por lo demás esta imagen pertenece siempre a la misma lógica: en realidad es el *animu* de un «pariente cercano», quien, separado de su principio corporal, se presenta a la familia bajo la forma de pájaro: esta aparición es posible precisamente porque el *animu* es susceptible de «abandonar» el cuerpo con más frecuencia: «[...] se dice: «sin duda su alma ha entrado para avisarle su muerte. ¿A quién pertenece esta alma?».

Este haz de signos indica pues la muerte próxima, porque atestigua un desprendimiento que ya ha comenzado, y que es irreversible. Como acabamos de decirlo, el agotamiento de las posibilidades de animación que contenía el *animu* es causa de la muerte. Pero la muerte no sobreviene cuando el *animu*

mismo «muere»: la muerte es un umbral inferior, por debajo del cual la vida ya no es posible. La desaparición progresiva del *animu* prosigue del otro lado de este umbral, como vamos a ver.

2. El velorio y los funerales

Luego sobreviene la muerte, que marca el inicio de las ceremonias funerarias, y, en primer lugar el velorio y el entierro. Valérie Robin ha publicado recientemente un artículo que describe los ritos funerarios en dos provincias del departamento de Cuzco —Chumbivilcas y Calca (Robin, 2005)—. En ambos casos, estos ritos ilustran una voluntad de separarse progresivamente del muerto, para evitar su retorno entre los vivos, considerado peligroso. Vamos a recordar algunos rasgos sobresalientes de aquellos ritos.

El velorio reúne a la familia extensa en la cabecera del difunto. Se mastica incesantemente coca, se bebe alcohol para «darse fuerza» (*kallpapaq*), y se fuma cigarrillos, porque el olor del tabaco es desagradable para el muerto (semejante desde este punto de vista a los *apu* y a los *machula*)¹. Se trata de premunirse contra un riesgo de contacto con esta alma, que podría causar enfermedades o llevarse el *animu* de los vivos. El velorio es una ocasión para bromear: hay que «alegrar» a los participantes, pero sobre todo al muerto, para evitar que, por pena de dejar a los vivos, se niegue a tomar el camino que debe conducirlo al mundo-otro. Valérie Robin evoca a este respecto el juego de los huesillos que se practica durante los velorios en Chumbivilcas: lanzando huesillos de carnero (representación sinedóquica —de la parte por el todo— del difunto) sobre el cuerpo yacente, y multiplicando sus burlas, se invita también al muerto a alegrarse². El juego de los huesillos está también íntimamente ligado al muerto por otra razón, pues el ganador se dirige al «rezador» —un hombre cuyos servicios se ha alquilado para la ocasión— para que invoque al difunto.

El entierro reproduce esta atmósfera festiva, a pesar de la tristeza de los participantes. El cementerio se torna, durante el entierro, en «un verdadero lugar de vida» (Robin, 2005: 52). Hasta se juega sobre la tumba del muerto. El rito del «peinado» del cadáver, en particular si se trata de una mujer, pertenece a ese mismo deseo de «expulsión». Un pariente cercano deshace las trenzas de la difunta, y las peina. Sabemos que las mujeres llevan siempre los cabellos trenzados, excepto desde luego cuando se trata de lavarlos y de peinarlos. Las trenzas son una marca



¹ «Entonces mi madre me decía: para que el *apu*, o el *machula*, no te arrebate tu corazón, fuma un cigarrillo, masca un poco de coca» (Mauro Paqo, *apu-altumisa*, 280601, / 24 / . In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 457).

² «En una noche como esta, el juego permite que permanezcan despiertos hasta el alba, impide estar triste, pero también impide que el muerto se vuelva triste, pues entonces le costaría marcharse» (Robin, 2005: 50).

de la vida socializada. Desamarrando las trenzas, se señala la partida de la muerta fuera de la sociedad de los vivos³.

El velorio y el entierro ponen de manifiesto una ruptura, como si la muerte física fuese desde este punto de vista insuficiente. Se alienta al difunto a alejarse definitivamente, aboliendo las marcas que hacían de él un ser perteneciente al mundo de los vivos. Sin embargo cabría preguntarse: «¿pero qué se teme finalmente?» A esta pregunta se debe responder diciendo que se teme un retorno inopinado del muerto, y más generalmente una porosidad de la frontera entre los muertos y los vivos. Como si esta porosidad provocase un riesgo de disolución de los *ánimu* de los vivos, llevados a su vez a la muerte. Este temor es justificado, porque los muertos no desaparecen totalmente después del entierro: durante cierto tiempo, continúan frecuentando los lugares que han sido testigos de su vida... este periodo de transición progresiva hacia una separación que se desea definitiva está ritualizado.

222

3. El adiós a los muertos

J. C.: Bueno digamos que es así: cuando una persona muere, al cabo de una semana, se procede al *kacharpariy*. Este *kacharpariy*, es una costumbre que tenemos acá, en las Tierras Altas, es como una ofrenda que se hace. Se ofrece una llama, una sola, y se le amarra su cargamento de comida, cantidades de productos, como provisiones para el camino.

Luego, se toma un «animal de compañía», como se dice: normalmente [el difunto] tenía perros: entonces, se escoge al perro preferido, y se lo ofrece en sacrificio. Se entierra los dos animales. La creencia, cuando se entierra a la llama y al perro, es que «el difunto, el alma, el *ispiritu*, realiza un largo viaje», como se dice. Entonces, se entierra su fiambre, así. En cuanto a su perro, él lo ayudará a atravesar todos los obstáculos del camino, los lagos, o bien los ríos que se presentan a veces, o bien bosques, bosques de espinas que pueden presentarse también. Es para que pueda atravesar [estos obstáculos].

Eso es, el *kacharpariy* que se realiza, al cabo de una semana, una semana después de la muerte: contando desde el primer día de la muerte. No se cuenta a partir del día del entierro, sino a partir del día de la muerte. [...]

X. R.: Entonces, según lo que tú me dices, durante la semana que sigue a la muerte del alma, ésta regresa a veces a buscar lo que olvidó. Puede querer un montón de cosas, entonces viene, regresa a su casa, para tomarlas.

³ Se puede extender estas observaciones al peinado en general. Los hombres nunca se rapan totalmente la cabeza. Estar rapado es la señal de una expulsión fuera del espacio social: Gustavo Hernández interpreta así el castigo de la tonsura que se impone a los ladrones de ganado: por un tiempo ellos están excluidos de la sociedad humana, para expiar su falta (Gustavo Hernández, comunicación personal).

J. C.: Sí, es la «semana de deambulaciones», como dicen. Ella podrá haber perdido, por ejemplo, una aguja, o bien un imperdible, o bien también sus cabellos se habrán caído, entonces viene a buscar todo aquello, en el transcurso de esa semana. Ella recoge todas sus cosas, hasta el octavo día, ella recoge todo eso. [...] El alma del difunto se pasea, detrás de la casa, hace ruido, llama, a causa de eso, el perro del difunto y los otros perros ladran, ladran así. Sí. Así es como se sabe. Se dice entonces: «debe de ser su alma errante», o bien «¿qué, será? Eso, ella recoge sus cosas», eso dicen.

Juan de Dios Condori

El alma, es decir en este caso el *animu* del difunto (el término no designa aquí al cadáver), no desaparece totalmente con la muerte. Ya se ha dicho, la muerte en sí es un umbral, por debajo del cual la vida es imposible. Pero el *animu* conserva otras posibilidades de actualización, menores por cierto (porque en lo sucesivo son sólo accidentales, esporádicas). Se sigue manifestando todavía. Durante la semana que sigue a los funerales, el *animu* emprende «deambulaciones». *Semananpin purin*, lit. «durante la semana él se pasea», en busca de objetos que habría podido «olvidar»: «ella podrá haber perdido, por ejemplo, una aguja, o bien un imperdible, o bien también sus cabellos se habrán caído, entonces viene a buscar todo aquello, en el transcurso de esa semana».

¿Por qué el alma tiene necesidad de recoger todas sus cosas, sus efectos personales? Porque de otra manera su partida podría verse comprometida: ella tiene que partir «completamente», llevándose consigo las cosas que le pertenecieron en particular. Ella sólo viene a buscar este tipo de objetos: agujas, por ejemplo. Las mujeres llevan con frecuencia agujas en su sombrero, para poder recoser una tela en cualquier momento. Las agujas forman parte casi integrante de su ser. Además, están cerca de sus cabellos. Se trata pues de objetos muy estrechamente ligados a la identidad del difunto, a su *animu*. En otras palabras, lo que el muerto hace durante la semana que sigue a su entierro, es reconstituir su *animu*, que la muerte ha fragmentado una primera vez. Se trata de recomponerse, de alguna manera. Y se admite que esta recomposición es indispensable para una buena partida: como si el *animu* debiese luchar por última vez contra la amenaza de una disolución, antes de disolverse en efecto, esta vez de manera irreversible.

Por cierto, hay algo inquietante en este período transitorio en el que el muerto se recompone. Pero sin duda más inquietante aún sería la supervivencia, después de la muerte, de fragmentos dispersos de *animu*, como dejados al abandono y capaces aún de producir una emoción en los vivos, es decir de animar. Finalmente, el interés de esta recolección, por parte del muerto, de sus residuos de identidad, es la constitución definitiva de una categoría ontológica muy diferenciada: el muerto. El muerto retorna sobre sus pasos recogiendo fragmentos de *animu* para que los vivos puedan pensar al difunto como un todo. Es decir también, para que

los vivos puedan percibirlo como un muerto constituido. Y esta constitución, algunos dirían esta «fabricación» del muerto, comienza desde el día siguiente a los funerales, mediante la representación de sus peregrinaciones nocturnas en busca de sus antiguos atributos personales: al pensar al muerto, recomponiéndose, se lo constituye efectivamente como muerto.

En esto reside la necesidad de estas tribulaciones post mortem. Éstas valen más para los vivos que para el muerto mismo. Y por esta razón, están insertadas de manera muy estricta en el interior de los estrechos límites del calendario ritual: las «deambulaciones», solo duran una semana. Al cabo de esta primera fase de duelo y de «construcción» del muerto, se lleva a cabo la ceremonia denominada *kacharpariy*: despedida. La despedida al muerto es el momento más delicado del ciclo funerario. Se realiza entonces una verdadera «expulsión» del muerto fuera de la sociedad de los vivos. Ciertamente, éste no deja de ser todavía un ser social, pues el ciclo ritual no se acabará sino varios años más tarde. Mientras el muerto, a título individual, proporcione la ocasión para un ritual, es que pertenece todavía al espacio social. Pero el *kacharpariy* marca con seguridad una primera expulsión hacia la muerte: y se espera que en lo sucesivo las relaciones que unirán al alma con los vivos estarán regidas por las reglas que se aplican a los intercambios ritualizados entre los muertos y los vivos.

Se comienza escogiendo una llama, animal de carga, que se destina al difunto: se la enjaeza, como si fuese a emprender un largo viaje, se amarra sobre su lomo un cargamento de alimentos. A veces, se separa los alimentos cocidos, que servirán de merienda (*quqawa*), de los alimentos crudos, destinados a ser cocinados en las etapas que deberá realizar el muerto (Robin, 2005: 61). Este animal acompañará en efecto al difunto a lo largo del camino que deberá emprender para convertirse progresivamente en *machu* alma, un muerto antiguo, un muerto definitivamente «constituido».

Enseguida se sacrifica a un perro. Los perros son psicopompos. Son capaces de ver a los *animu*, incluso cuando estos últimos están desprovistos de apariencia corporal: por eso ladran a veces, en la noche, sin razón evidente. En el transcurso de la semana que sigue a los funerales, la casa familiar está atenta a los ladridos del perro, quien presentirá sin duda el retorno de su amo o de su ama. El perro que se sacrifica es aquel que prefería el difunto. En general más vale escogerlo de color negro, porque tendrá que hacer atravesar ríos, o lagos, al difunto: se dice que los perros negros no tendrán miedo de ensuciarse (Robin, 2002: 121). El perro protegerá al difunto de los peligros que lo amenazan sobre el camino que lo conduce hacia la otra vida —Valérie Robin habla de un «pueblo de perros», que pueden ser agresivos (Robin, 2002: 121)—. Sobre todo, lo ayudará a atravesar los obstáculos: «En cuanto a su perro, él lo ayudará a atravesar todos los obstáculos



Foto 1 – « Minas Chupa: un simple codo que forma la carretera sobre la planicie....» (página 46)



Foto 2 – «En varias oportunidades me perdí en este dédalo de charcos y charcas...» (página 46)



Foto 3 – «Tuve la suerte de escoger [...] su casa, situada en el centro y un poco más grande que las demás» (página 47)



Foto 4 – «Es un excelente narrador»
(página 47). Braulio Ccarita



Foto 5 – Máxima Chuquichampi



Foto 6 – «El Ausangate domina, por su estatura colosal, el conjunto del macizo que lleva su nombre», (página 57)



Foto 7 – «El *apu* es un guía, que acompaña al pastor en sus tareas cotidianas» (página 66)



Foto 8 – «El abra es un espacio sagrado, liminar y transicional a la vez» (página 71). Braulio ofreciendo un *k'intu* de coca en el abra del Qhampa. Junio 2002



Foto 9 – «Antiguamente, Siwinaqucha era una ciudad....» (página 132). La laguna Siwinaqucha y el nevado Turiyuq



Foto 10 —«Antes de realizar una ofrenda al *apu* Hururu, el *altumisayuq* Leonardo Chullo extrae de una bolsa su *misa* ritual

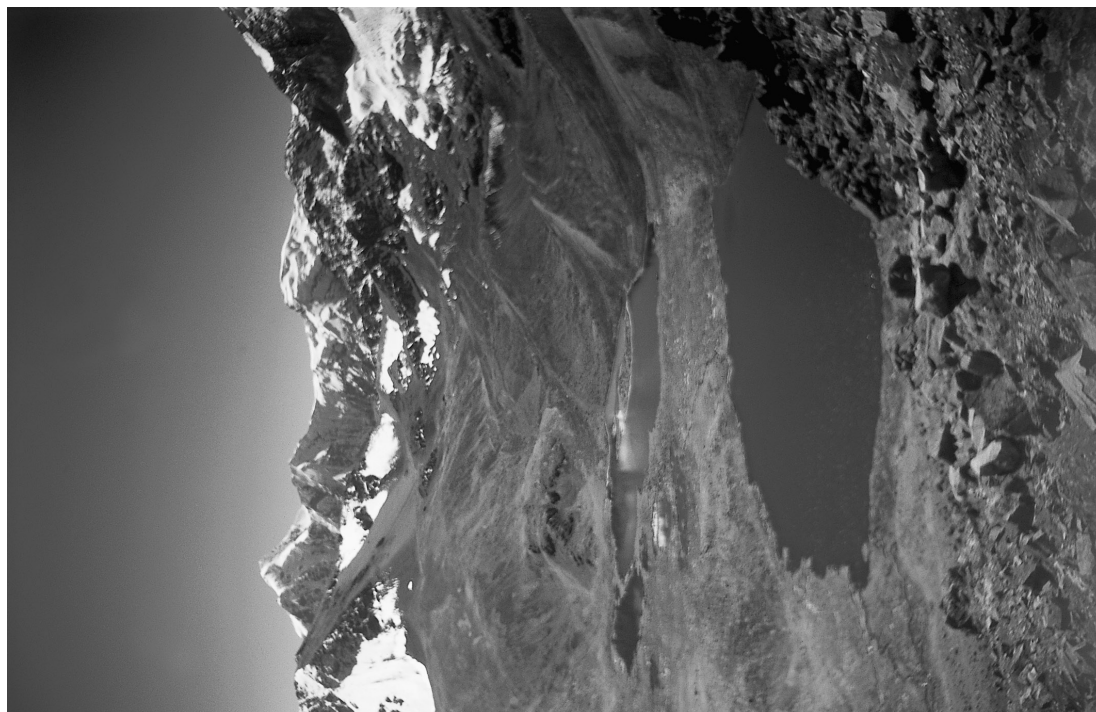


Foto 11 – «Una etapa esencial de la iniciación es el baño ritual [...] en un lago glaciar» (página 156)



Foto 12 – «La fiesta tradicional del chaku es ocasión de mostrar las habilidades del cazador» (página 193). Aquí se exhibe una piel de zorro



Foto 13 – «Ahora, con todo mi corazón, *apu* Hururu, te hago esta ofrenda, te ofrezco este regalo, en este primero de agosto, esta ofrenda, esta libación, recíbelas de buen corazón» (página 197)



Foto 14 – «Se corta al animal, y se pone a cocer su carne» (página 198)



Foto 15 – «Se llega a un valle glaciar sobre el cual se levanta, como un pañuelo blanco que se habría suspendido a la montaña, el glaciar de Quyllurit'í» (página 246)



Foto 16 – Una comparsa de danzantes *qhapaq Qulla* en Quyllurit'í. Se aprecia en el trasfondo la capilla



Foto 17 – «Los *Ukuku* son los «guardianes» del señor de Quyllurit'i» (página 267)

Foto 18 – «El extraordinario espectáculo de los *q'inqu* sobre las pampas de Tayankani parece ser ofrecido, como un último homenaje, a algún espectador invisible» (página 291)





Foto 19 – «Llegamos en plena fiesta» (página 385). El autor y Braulio Ccarita revistiendo ponchos de gala

del camino, los lagos, o bien los ríos que se presentan a veces, o bien bosques, bosques de espinas que pueden presentarse también. Es para que pueda atravesar [estos obstáculos]», nos dice Juan de Dios.

Bosques de espinas, lagos, ríos... Estos episodios evocan infaltablemente el cuento de la «huída mágica», que ya hemos mencionado brevemente. Recordemos sus principales temas: un jovencito y una jovencita huyen de su domicilio para dar rienda suelta a sus amores (que se imagina incestuosos)⁴. Al cabo de cierto tiempo, corto de víveres, el joven vuelve a su casa y se introduce en el granero para sacar de la reserva. Su padre, tomándolo por un ladrón, lo mata. El joven, convertido en *kukuchi*, vuelve donde la chica. Está acompañado de una llama, que carga sus provisiones, y de un perro. Hombre, llama y perro son imágenes, *animu*. La jovencita se deja engañar. Huyen. Una anciana revela a la muchacha la verdadera naturaleza de su amante: ella le entrega objetos mágicos que la ayudarán a huir. En su huída, la jovencita bota los objetos, los mismos que se transforman en lago, en bosque de espinas. Para convencernos del carácter esencial de estos mitemas, citemos *in extenso* una versión de este relato, que hemos recogido en Siwina Sallma:

Un hombre y una mujer se habían escapado juntos: un jovencito, y una jovencita; ¿no? Eran astutos. Se dan a la fuga, ¿ves? Entonces, como están huyendo, llegan a una cueva, ¿ves? El joven se regresa, de la cueva, diciendo: «bueno, voy donde mi padre». Es de noche. Deja a la mujer en la cueva.

Entonces, el jovencito, no es cierto, llega donde su padre. Entra por el techo, ¿disimuladamente, el jovencito! Entonces el padre se dice «¿es un ladrón?». Caramba, encierra al ladrón en el interior de la habitación, y, en la oscuridad de la noche, golpea a su propio hijo. Su mujer viene a unirse a él: los dos lo golpean, con todos los objetos posibles: lo golpean con todas sus fuerzas, ¿ves? A la mañana siguiente, miran: ¿era su hijo, eh! Caramba, ¿qué hacer? Lavan el cadáver y lo entierran. No hay otra cosa que hacer. Lo entierran. [...] Mientras tanto, la muchacha vive en la gruta. Ya han pasado ocho días. Al cabo de ocho días, ¿qué va a comer, la chica, ah? ¿Te das cuenta de cuánto se amaban? Pero el joven no aparece, no aparece. Ella se queda ahí, [esperándolo].

Ya, al cabo de una semana está de vuelta: trae provisiones, sobre una llamita. Toca la bandurria, trae todas estas cosas, está acompañado por un perrito: ¡así aparece! Sí. Sólo entonces le entrega la comida, solamente entonces pueden dormir juntos. Se quedan dormidos en el sitio, sin ir más lejos, al pie de la llama, cargada de provisiones: «mi padre nos ha dado todo esto en herencia», dice. ¡Pero ya no es el cuerpo [del jovencito], su carne la que está ahí! No, ¡puesto que ha sido enterrado! Es sólo su *animu*, ya no es más que un *kukuchi*, ya no es más que el *animu* del marido de la jovencita.

⁴ Ver nota 43, capítulo 4.

Él llega a la gruta, comen, y luego, el joven toca guitarra, ¡la toca! Ahí está, cantando...entonces, ¿qué le dice [a la muchacha]? «Lámame, «mis ojos ojerosos»⁵, o bien «mi nariz que cuelga del cuello»⁶, o bien «mi cara pálida»⁷. Ésa es la letra de su canción, ¿comprendes? La jovencita piensa: «todo va bien». Pero ya no era el jovencito, solamente su alma [la que cantaba así].

Entonces se ponen en camino. Viajan durante mucho tiempo, y llegan a una casa, habitada por una anciana. La viejita los alberga por la noche. Pero el joven se rehúsa a entrar a la casa: no cede ante las súplicas, nada que hacer. La joven le trae su comida, afuera, ella prepara la comida con la viejita, y duerme con ella. El joven, él, duerme afuera, con su llama y su perro. Entonces, en el transcurso de la noche, la viejita se levanta y sale a orinar. La vela estaba prendida. La vela estaba prendida, y la chica dormía, con una bolsa negra⁸ a su lado.

A la mañana siguiente, la viejita le dice a la joven: «eh, tú, muchacha, ¿qué te va a pasar? Tu compañero es un *kukuchi*, ¡un *kukuchi*! No seas tonta, ¡huye! Esto es lo que vamos a hacer. Esta bolsa...» Eso es lo que la viejita le dice a la joven, en la mañana, en voz baja, mientras [el *kukuchi*] está afuera, ¿comprendes? Ellas hablan, entre mujeres, ¿ya?

[La joven] dice [al *kukuchi*]: «bueno, ahora yo voy a llevar tu bolsa, [voy a llevarla a la otra orilla]. Voy a cargar nuestras cosas. Voy a cargarlas». Porque el *kukuchi* no puede entrar al agua. La joven cargaba a su hombre, para atravesar los ríos. Entonces, ella dice: «primero voy a llevar a la otra orilla nuestras cosas, nuestras bolsas, y enseguida, volveré, y te haré atravesar», eso es lo que ella le dice, la chica. Y con estas palabras, atraviesa el río. Llega a la otra orilla, con su bolsa. Ya. La viejita le ha dado un espejo, un peine, y una aguja. Entonces, la chica se va. En la otra orilla, el *kukuchi* corre de arriba para abajo. Pero la joven se ha ido. En el momento de irse, bota al río el espejo.

Entonces, el río se convierte en un inmenso lago, como Siwinaqucha. Luego bota su peine. Un inmenso precipicio se abre en el suelo. El *kukuchi*, después de haber dado la vuelta al lago, llega al borde del precipicio, filudo como la hoja de un cuchillo. Es un abismo que ha aparecido de repente, ¿no? Entonces la chica bota su aguja, la aguja que la viejita le había dado, ¿ya? Aparecen miles de espinos, los espinos de la especie «*p'ata kiska*», miles. No es fácil atravesar, ¿no es verdad?

Entonces, el *kukuchi* se queda atrás: mientras tanto, la joven ya está lejos. ¿Quién sabe hasta dónde habrá ido? Entonces, el *kukuchi* retorna sobre sus pasos. Vuelve donde la viejita. La hace bailar: «oh, tú que has dado de beber y de comer a mi

⁵ *T'uqu nawillay*: literalmente; «mis ojos hundidos». El *kukuchi* es un cadáver cuyos ojos comienzan a hundirse dentro de sus órbitas.

⁶ La misma observación: al inclinar la cabeza hacia delante, la nariz termina por unirse al cuello.

⁷ *T'uqrachallay niway*: *T'uqra*: piedra volcánica, llamada sillar, que se encuentra en particular en Arequipa, y que es de color blanco. Tal vez se haga aquí alusión a la fiesta de Carnaval, en la que hombres y mujeres se cubren el rostro con un lodo blanco, para seducirse. Mientras dura Carnaval, los hombres pueden a veces encontrar *sirina*, que los hechizan. La cara pálida es también sinónimo de alegría, pues está asociada a la fiesta.

⁸ «Una bolsa negra a su lado»: es la señal del *kukuchi*. Cuando una persona muere, se la envuelve en una mortaja negra. Se cubre el rostro del muerto con un capirote negro (Gina Maldonado, comunicación personal).

adorada, a mi extrañada, oh viejita», y la hace bailar. Pero no le da el mal de *ghayqa*, ni ninguna enfermedad. No le da el mal de *uraña*. Sí. La hace bailar, simplemente, y después se va. Eso, eso es todo. Mientras tanto la chica se ha escapado, ha llegado donde un cura, y ha pasado a ser su cocinera. Es todo lo que sé.

Braulio Ccarita

¡No se puede dejar de establecer una comparación entre este cuento y el recorrido del muerto hacia la otra vida! Todos los elementos marcantes del ritual funerario y del viaje post mortem están ahí, y destacados a gusto.

En primer lugar, el jovencito es matado por su padre, y luego es enterrado siguiendo las reglas habituales de los ritos funerarios: primero el cadáver es lavado, después solamente enterrado. Y recordamos que la limpieza del cadáver es la primera etapa de los funerales. Esta contribuye también a «fabricar al muerto»: despojándolo de las escorias de la vida, se lo convierte en un muerto. La etapa de la limpieza es pues muy importante, y el cuento la menciona textualmente: «Lavan el cadáver y lo entierran. No hay otra cosa que hacer. Lo entierran».

Y ahora el muerto se reúne con la chica. ¿Cuánto tiempo ha esperado ella el retorno de su amante? Ocho días exactos, contando desde su muerte (porque el cuento precisa bien que ha sido muerto la noche misma de su partida):

Ya han pasado ocho días. Al cabo de ocho días, ¿qué va a comer, la chica, ah? ¿Te das cuenta de cuánto se amaban? Pero el joven no aparece, no aparece. Ella se queda ahí, [esperándolo]. Ya, al cabo de una semana está de vuelta...

Los ocho días corresponden con toda exactitud a la «semana de deambulaciones», al cabo de la cual se procede al ritual del *kacharpariy*. Ahora bien, este rito, aunque no sea mencionado explícitamente en el cuento, ha tenido lugar: porque el muerto ha sido enterrado «normalmente» (limpieza y después entierro), lo que significa que se beneficia con el tratamiento ritual que se otorga a todo cadáver. Es un muerto en vías de «constitución», y es natural que sea «expulsado» del mundo de los vivos en la octava, en el momento del rito del *kacharpariy*⁹.

Si subsistiese alguna duda a este respecto, esta última se disipa después. Nos enteramos que el muerto aparece acompañado de una llama y de un perro. Se insiste mucho sobre estos dos compañeros de camino: «trae provisiones, sobre una llamita. [...] está acompañado por un perrito». Después, se recordará que el difunto duerme afuera, con sus animales: «El joven, él, duerme afuera, con su llama y su perro». El posesivo tiene aquí su importancia: los animales están

⁹ La entrevista que ha seguido al relato de este cuento confirmó además explícitamente el vínculo entre este episodio y el rito del *kacharpariy*. A este respecto ninguna duda es posible (ver Braulio Ccarita, 02b1102. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 109 sq.).

especialmente apegados al muerto. Si son *sus* animales, es porque ellos le han sido confiados, dados en herencia.

Y precisamente, el cuento nos aporta una confirmación sobre este punto: en el momento de saludar a la muchacha, el joven declara sin ambigüedad, a propósito de la llama, del perro y de las provisiones: «mi padre nos ha dado todo esto en herencia, dice». Las vituallas y los animales psicopompos «dados en herencia» remiten necesariamente al rito del *kacharpariy*, en el que dan al difunto, a manera de herencia póstuma, los animales y las provisiones que le permitirán recorrer el largo camino, al cabo del cual será un muerto definitivo.

228 Que el joven, la llama y el perro estén bien muertos, no cabe ninguna duda. Hasta los alimentos son «imágenes», *animu* sin consistencia. Interrogado sobre este episodio, justo después de haber concluido su relato, Braulio me contestó:

Era [el *animu* del joven], su *animu*, siempre, su *animu*, no cabe duda. Y para la llama, era también su *animu*. Aquí, en las alturas, es lo que hacemos: al octavo día, [después de la muerte del difunto], se carga una llama, y esta llama, con su carga, la matamos para el difunto. Eso es: la llama, con su carga, al octavo día [después de la muerte del difunto], se la viste con la ropa [del difunto]...y se la mata, ¿ves? Entonces, en lo que se refiere a la llama también, es sólo su alma la que se le apareció a la chica: el alma de la llama, con su carga.

Entonces, es todo lo que come [el *kukuchi*]: solamente el *animu* de la comida que lleva la llama. ¿Qué crees tú que llevaría de otro modo? Si eres un hombre, un verdadero, entonces por supuesto que llevas alimentos, en grandes cantidades. Uno los pone en su bolsa, ¿no es verdad? Entonces, es solamente el *animu* [del difunto], su alma que trae la comida. ¿Quién sabe qué come la jovencita? ¿Cosas sin consistencia, aire? ¿Quién sabe? Ella come todo lo que él ha traído: pan, fruta... Pero no sé cómo.

Braulio Ccarita

El narrador señala bien que el difunto no podría alimentarse con alimentos reales. Se pregunta qué puede comer la chica. Establece textualmente el vínculo entre el cuento y la ceremonia del *kacharpariy*: «aquí, en las alturas, es lo que hacemos: al octavo día, [después de la muerte del difunto]...».

Nuestras observaciones no se detienen ahí. Porque la metamorfosis en curso del jovencito en muerto está también patente en el cuento, pues él le pide a la muchacha que lo llame de una manera nueva: «Lláname, «mis ojos ojerosos», o bien «mi nariz que cuelga del cuello», o bien «mi cara pálida». Esa es la letra de su canción, ¿comprendes?». Estas palabras evocan desde luego la transformación física del cadáver, amenazado de putrefacción: sus ojos se hunden en sus órbitas, se vuelve pálido. La «nariz que cuelga del cuello» evoca la posición del cadáver en el ataúd: echado, con la cabeza descansando sobre una almohadilla e

inclinada hacia delante, su nariz se acerca al cuello. Pero también, estas «palabras» significan algo que no dicen: a saber, que no se puede ya llamar al cadáver por su nombre. Esta prohibición marca el primer paso hacia el anonimato y el olvido: el difunto cesa de ser una persona, se convierte en un alma, «un muerto» genérico, desprovisto de identidad. Y no nos sorprenderemos al ver surgir en ese instante, por primera vez en el relato, la palabra alma, que señala el cambio de estatus del muerto: propiamente hablando deja de tener un «*animu*»: «pero ya no era el jovencito, solamente su alma [la que cantaba así]». La aparición del «alma» atestigua una incertidumbre, ligada a la ambivalencia del término y al carácter transitorio e inconcluso de la muerte: el joven posee todavía un *animu*, pero este último se desvanece, pierde sus posibilidades de actualización, se convierte progresivamente en un «alma», una entidad ontológica constituida y cerrada, cuyas manifestaciones están (se lo desea por lo menos) controladas, como lo están en el caso de los muertos antiguos «*machu* alma». Así, al cabo de un periodo transitorio que se inicia con los funerales, y para mayor precisión con la ceremonia del *kacharpariy*, el *animu* es convertido en un «alma». La mención del alma en el cuento señala que este proceso ya ha comenzado.

El episodio siguiente sirve para confirmar el estatus del muerto, mediante la descripción de los rasgos que lo definen. Así, no entra a la casa. Y, en efecto, el rito del *kacharpariy* es el momento de una verdadera «expulsión» del muerto fuera de las paredes de la casa: en algunas regiones, el «rezador» se viste con la ropa del muerto: se le amarra sobre la espalda un cargamento de alimentos, se lo saca afuera violentamente, preguntándole incluso si, por casualidad, ahora que es viajero, no iría hacia el Ausangate¹⁰. Por otra parte, el muerto no consume comida sustancial: se sustenta del *animu* de los alimentos. Pasa la noche afuera, con su perro y su llama, sus compañeros de camino. Finalmente, posee una «bolsa negra», signo de su estatus: el negro es desde luego el color del duelo, pero también es el color de la mortaja y del capirote con los que se cubre el cadáver.

Sigue entonces la transformación del muerto en *kukuchi*, en «alma condenada», o más bien, en «muerto vivo». En efecto si el alma es *kukuchi* es porque se niega a alejarse de los vivos: continúa persiguiendo a la joven con sus asiduidades, disimulándole su verdadera naturaleza. En esto el muerto pertenece todavía al mundo de los vivos. De estos últimos conserva aún la apariencia, el *animu*: ¿pero, por cuánto tiempo más? Hemos visto, su rostro está ya marcado por el espectro de

¹⁰ Así ocurre en Calca: «por intermedio de los alimentos del muerto que él se lleva, - que sirven también para remunerarlo - en realidad lo que se expulsa fuera de la esfera doméstica es el alma en sí, conjuntamente con el rezador. [...] La asociación entre la partida del alma y la partida del rezador se confirma por la pregunta que los padres de M. Quispe le hicieron a la salida de la casa.: «¿A dónde vas? ¿Vas hacia el Ausangate?» (Robin, 2005: 60). Esta anécdota confirma desde luego que el Ausangate es hueco, y que encierra muertos, *ukhupi*, en sus entrañas.

la muerte. El fin del cuento evoca, con mayor precisión aún, el viaje de ultratumba del difunto. Primero, porque la joven abandona a su amante atravesando sola el río. Se precisa que, como de costumbre, ella lleva al muerto sobre su espalda porque éste no se puede mojar: «Porque el *kukuchi* no puede entrar al agua. La joven cargaba a su hombre, para atravesar los ríos». Esta vez sucede otra cosa: con el pretexto de transportar primero sus cosas, ella atraviesa sola el brazo de agua, y se da a la fuga. Se comporta a la inversa del perro, quien normalmente debe, ya lo hemos visto, hacer atravesar a su amo el «río impuro» —*map'a mayu* (Robin, 2002: 122)—, que señala el ingreso al reino de los muertos. En el cuento, el episodio del río está pues calcado sobre un episodio semejante que pertenece al relato del viaje hacia la otra vida. Al llegar a la orilla, el muerto no puede atravesar solo: necesita un auxiliar psicopompo. La chica, perteneciente al mundo de los vivos, no puede cumplir esta misión: abandona a su compañero.

El relato de los episodios finales es todavía más sugerente. Para impedir que el muerto-vivo la siga, la joven multiplica los obstáculos. Ella bota su espejo: el río, que el muerto hubiese podido aún atravesar con la ayuda de su perro, se convierte en un inmenso lago, que tendrá que rodear. Ella bota su peine: una grieta resquebraja el suelo. Ella bota su cuchillo: un abismo se abre a los pies del perseguidor. Por último, ella bota su aguja: entonces surge de la tierra un bosque de espinos, «los espinos de la especie «*p'ata kiska*», miles», se precisa. ¿Cómo no reconocer los obstáculos que el muerto debe salvar en el transcurso de su viaje? Recordemos las palabras de Juan de Dios:

[...] La creencia, cuando se entierra a la llama y al perro, es que «el difunto, el alma, el *ispiritu*, realiza un largo viaje», como se dice. Entonces, se entierran su fiambre. En cuanto a su perro, él lo ayudará a atravesar todos los obstáculos del camino, los lagos, o bien los ríos que se presentan a veces, o bien bosques, bosques de espinas que pueden presentarse también. Es para que pueda atravesar [estos obstáculos].

Ríos, lagos, bosques de espinas... Los episodios de la «huída mágica» son mencionados casi todos en su orden. El paralelismo entre los dos relatos es sorprendente. ¿Cómo interpretarlo?

Primero, cabe reconocer que el relato de «la jovencita y el *kukuchi*» no concierne tanto a los *kukuchi* sino a los muertos en general. Se observa inmediatamente (pero hasta ahora este detalle no parece haber llamado la atención de los comentaristas) que el *kukuchi* no devora a su amante, algo que es por decir lo menos sorprendente, pues se ha visto que el canibalismo es un rasgo distintivo de los *kukuchi*. A primera vista, no es peligroso para su compañera. Sin embargo, si es susceptible de representar un peligro, es sobre todo porque estos amores incestuosos lo predisponen, ahora que está muerto, a la antropofagia. Pero, como

vemos, el cuento no se preocupa por confirmar estos temores. Se puede decir entonces que, aun cuando el difunto del cuento es efectivamente un *kukuchi*, a lo que se apunta, es más ampliamente a la experiencia de la muerte y de la necesaria «partida» del muerto hacia el mundo-otro. Si esta partida no acontece, el muerto se convierte en «muerto-vivo». Incluso en la hipótesis en la que su muerte no tuviese que ver con amores incestuosos prohibidos, esta coexistencia del muerto con los vivos representa un peligro: porque el muerto puede «asustar» (*manchachikuy*) a los vivos, y provocar la enfermedad. Si además, tiene algo que reprocharle a su víctima, o por el contrario, si siente por ella una pasión que la muerte no ha apagado, puede llevarse su «*animu*» consigo, hacia la otra vida. Este riesgo es grande, y por esta razón se busca protegerse de un eventual retorno del muerto. Los ritos de expulsión (*kacharpariy*) tienen este objetivo.

Todo, hasta la mención de la música, al comienzo (el joven toca la bandurria¹¹ instrumento típico de Carnavales) y al final del cuento (baila con la vieja, sin darle «el mal de *qhayqa*, ni ninguna enfermedad, [ni] el mal de *uraña*» se precisa), evoca el regocijo asociado a los funerales. A su llegada a la gruta, en donde se reúne con la chica junto con su cargamento de vituallas, el joven está feliz: «Él toca la bandurria», y, después, canta evocando su propia muerte:

El joven toca guitarra, ¡la toca! Ahí está, cantando...entonces, ¿qué le dice [a la muchacha]? Llámame, «mis ojos ojerosos», o bien, «mi nariz que cuelga del cuello», o bien «mi cara pálida». Esa es la letra de su canción, ¿comprendes?

¡Es precisamente la actitud que se espera del difunto! En suma, ¡que se vaya sin hacer problemas, incluso feliz de partir! Y el episodio final del baile con la anciana parece ser exactamente simétrico a este episodio inicial: mientras que al comienzo venía a reunirse con una joven (su amante), ahora se trata de abandonar a una anciana (su enemiga, la que lo ha separado de la muchacha: lo contrario de su amante). Y sin embargo, en ambos casos, existe la misma alegría. La estructura narrativa refuerza incluso el sentimiento de alegría que se siente al final del relato, puesto que después de la partida, ya no ocurre nada. La caída es abrupta, adrede:

Regresa donde la viejita. La hace bailar: «oh tú que has dado de beber y de comer a mi adorada, a mi extrañada, oh viejita», y la hace bailar. Pero no le da el mal de *qhayqa*, ni ninguna enfermedad. No le da el mal de *uraña*. Sí. La hace bailar, simplemente, y después se va. *Eso, eso es todo*¹².

¹¹ La bandurria es una mandolina grande de doce cuerdas. Como para la mandolina, se pellizcan las cuerdas con un mediador.

¹² El subrayado es mío.

De lo que se trata aquí es de una partida definitiva, y por ende exitosa. El muerto-vivo se va, «sin hacer problemas» (sin enfermar a la anciana dándole el mal de *qhayqa* —mareos—, dicho de otra manera los síntomas del *uraña wayra*), y se va «definitivamente»: «eso, eso es todo». La apódosis es brutal, para señalar que la partida del muerto es definitiva. Es tanto más cierto por cuanto la historia no se detiene allí: es preciso aún que el narrador evoque el destino de la jovencita —que se refugia donde un sacerdote, especialista de la mediación con las entidades del mundo-otro (Robin, 2005: 51, nota 11)—, para terminar el relato. El «eso, eso es todo», se aplica pues a la partida del *kukuchi*, no al cuento tomado en su conjunto.

232 Estamos convencidos ahora que el cuento de la «huída mágica» describe con mucha exactitud el viaje del muerto hacia la otra vida, en cuyo transcurso tendrá que salvar obstáculos: lagos, ríos, bosques de espinas, antes de poder constituirse verdaderamente como un muerto. Y sin embargo, esta correspondencia, para ser perfectamente dilucidada, exige también que resolvamos una dificultad: porque, en el relato tradicional del viaje a ultratumba, el difunto debe salvar obstáculos para alcanzar «la otra vida», el mundo de los muertos; mientras que, en el relato de la huída mágica, él los atraviesa para reunirse con una jovencita, que pertenece al mundo de los vivos. ¿Son de la misma naturaleza los obstáculos presentes en cada caso?

Lo son, si uno se coloca en un nivel de interpretación más profundo: en ambos casos, al salvarlos se garantiza el «corte» entre muertos y vivos. Al atravesar el río impuro en el transcurso de su viaje, el muerto entra definitivamente a un universo del cual se desea que no salga más. También es el deseo de la jovencita, quien, en su fuga bota accesorios que bloquean el camino al muerto. Sin embargo, él franquea estos obstáculos. Pero, mientras los salva, se aleja inexorablemente de la chica: dicho de otra manera, atravesándolos, y comprendiendo el carácter ilusorio de su persecución, el muerto toma conciencia de su estatuto de muerto, se convierte realmente en un muerto «deseoso» de partir. Por ello, desde luego, la alegría que acompaña el baile final: «La hace bailar: «oh, tú que has dado de beber y de comer a mi adorada, a mi extrañada, oh viejita», y la hace bailar». Su bien amada está fuera de alcance, pero ya no siente pena. Por el contrario, en lo sucesivo es dócil a un «orden de cosas», que exige esta separación, y su partida hacia el mundo de los muertos: después de haber bailado, «se va, y eso es todo». El final del cuento es de una admirable concisión y nos señala, por su misma brusquedad, lo que hay que retener: tan sólo en esta aceptación festiva de la separación, la muerte adquiere un carácter irreversible, porque el muerto se constituye finalmente como muerto. Y esta separación habrá exigido de él que salve obstáculos, puestos sobre su camino por los vivos. Por el hecho mismo de que encuentra dificultades para salvarlos comprende finalmente que todo retorno hacia atrás es imposible, que no podrá reunirse con su bien amada.

Cabe destacar de paso que, desde esta perspectiva, el episodio de la «bandurria», y el de la danza final están estrechamente ligados. Ahora bien, estos dos detalles no se encuentran, entre todas las versiones que Efraín Morote Best ha recogido en los años 50, sino en la región del macizo del Ausangate¹³. En todas las otras versiones, éstos están remplazados por episodios más nítidamente influenciados por el catecismo (el *kukuchi* es matado, y su alma, salvada, se dirige al paraíso. O bien, por el contrario, se lo lleva un carro de fuego que lo conduce al infierno; etc.). Hemos comprendido que estos episodios concurren poderosamente en el significado del cuento. Es preciso entonces concluir que la versión más cercana a la tradición indígena de origen es aquella del macizo del Ausangate, que nosotros mismos hemos podido recoger, casi intacta, cerca de 50 años después de Morote Best.

El viaje de ultratumba de los muertos andinos no es pues un simple calco, incluso arreglado para incorporar en él elementos del folklore local, del purgatorio católico, como se ha podido sostener por lo demás¹⁴. Su lógica está en otro lugar: se trata, para el muerto, de constituirse progresivamente como tal, salvando obstáculos que lo separan siempre un poco más de los vivos. Todos los muertos deben recorrer este camino sembrado de asechanzas¹⁵: porque de otra manera, se mantendrían siempre en un lugar demasiado cercano de la frontera que separa a muertos y vivos. El alejamiento, el cierre progresivo de esta frontera, obtenido a costa de los obstáculos rituales que el muerto salva unos tras otros, es una necesidad, tanto para el muerto como para los vivos. Estos últimos se premunen contra un retorno inopinado y peligroso del difunto, y pueden entonces, finalmente, llorar al ser querido desaparecido...mientras que el muerto, curado de sus veleidades de retorno hacia atrás, podrá visitarlos, en algunas fechas previstas por el ritual, y en el transcurso de los sueños, sin provocar alarma en sus anfitriones.

4. Del *animu* al *alma*

Este proceso de constitución del muerto no acaba con el rito del *kacharpariy*. Durante los tres años que siguen al deceso, se festeja el retorno del muerto en una fecha muy precisa: Todos los Santos (primero de noviembre) y el Día de los Muertos (al día siguiente):

Entonces, rememoramos el alma todos los años, el dos de noviembre. Ese día,

¹³ Siendo más precisos, se trata de la versión recogida en Sallaq, en el distrito de Urcos (provincia de Quispichanichis). Ver Morote Best (1988: 125).

¹⁴ Se ha llegado hasta hablar de un *via crucis* andino (Robin, 2002: 133)

¹⁵ La necesidad de este viaje no proviene del hecho de que los muertos son todos pecadores, que deberían expiar sus culpas, como Valérie Robin lo afirma: «todas las almas, después de haber sido reenviadas por Dios en castigo [...] deben emprender el largo camino de asechanzas» (2002: 113).

toda la familia prepara una comida, y se espera [la visita] del alma. Antes, el primero de noviembre, hacia el mediodía, se espera, habiendo terminado de preparar [la ofrenda], se llama al alma. Entonces, el alma llega, tiene sed, se le ofrece chicha y alimentos. La creencia, es que el alma va a venir para comer: que las cosas tienen que suceder así. En seguida, el dos de noviembre, el «Día de los Muertos», como se dice, nos despedimos del alma, hacia el mediodía, al mediodía, nos despedimos de ella. Para ello, nos dirigimos ante el cuerpo del difunto, se lleva comida al cementerio.

X. R.: Entonces, ¿el alma viene, y come los alimentos?

J. C.: Sí. La creencia, es que «ella sólo come el *samay* de la comida, como se dice, no la comida en sí. Entonces, una vez que se ha depositado la comida [en ofrenda], el dos de noviembre, el «maestro», como se le llama, —hay un maestro de ceremonias, maestro cuyos servicios se alquilan—, [...], el maestro se lleva todo aquello.

X. R.: ¿Qué hace el maestro?

J. C.: Reza: reza a lo largo de los dos días. Durante tres años. Al año siguiente, ya no se hace gran cosa. El último año, se hace poco, decimos: «es definitivo», a eso le llamamos «el adiós», «el envío» —*kacharpary*, porque se dice que después del tercer año, el alma descansa, *saman*¹⁶— según se dice: es la costumbre.

Juan de Dios Condori

El primero de noviembre, día de Todos los Santos, se prepara las vituallas que el alma debe consumir en el transcurso de su visita. Sobre un pequeño altar se dispone una cruz hecha de ramas decorada con flores. Las bandejas de comida se colocan al pie de esta cruz: un plato provisto de maíz hervido (*mut'i*, en castellano, mote), y tostado (*sara hak'a*), arroz; otro con comida dulce (galletas, golosinas), una jarra llena de chicha, una botellita de aguardiente, fruta, carne dorada —prototipo de la merienda (*quqawa*) de los pastores de altura—. Un pan de Todos los Santos (*t'anta wawa*: lit. «el niño en pan»), que puede tener la forma de un niño, de un jinete sobre su caballo (entonces hablamos de «*t'anta* caballo»), y que representa al muerto —ver Fernández Juárez (1998)—. Todas estas ofrendas están dispuestas en una esquina de la habitación, en donde se esperará toda la noche la venida del alma. Los invitados comienzan a reunirse por la tarde. Se bebe chicha y aguardiente, se habla del difunto... la atmósfera, esta vez, no está para risas. Las mujeres se afanan en torno a la *misa* (mesa ceremonial), y entonan letanías en memoria del ser querido que lloran. La comida que cada uno dispone por turno al pie de la cruz es más que un simple símbolo: su *animu* será realmente consumido por el alma del difunto: «Sí. La creencia, es que «ella solo come el *samay* de la comida», como se dice, no la comida en



¹⁶ En el sentido en el que se dice: ¡*samaykuy!*, «¡sopla —es decir descansa— un poco!».

sí», nos dice Juan de Dios. Por esta razón la cantidad y la calidad de los platos tienen su importancia. Se espera la venida del alma: «*almaykuta suyashayku*, señor Javier» («esperamos a nuestra alma»), me dijeron una vez. Esta venida sobreviene a menudo en medio de la noche: se ve un insecto o una mariposa que penetra en la habitación: ahí está el alma, entre los suyos. Son instantes de gran tristeza, en los que se puede dar libre curso a su pena, porque el alma está ya «ida»: no se teme más su regreso inopinado.

Al día siguiente, todo el mundo se dirige al cementerio, en donde, en la víspera, se habrá limpiado la tumba, arrancando las plantas indeseables y delimitando el contorno de la fosa con piedras blancas. Las ofrendas se traen en la noche, y se las deposita sobre la tumba. Cuando los participantes han podido alquilar los servicios del maestro, él pronuncia entonces las últimas oraciones (a menudo tomadas del rito católico), a la intención del muerto. Al mediodía, todo el mundo se separa:

En seguida, el dos de noviembre, el «Día de los Muertos», como se dice, nos despedimos del alma hacia el mediodía, al mediodía, nos despedimos de ella. Para ello, nos dirigimos ante el cuerpo del difunto, se lleva comida al cementerio.

Se dice a veces que el alma deja a los suyos para dirigirse al paraíso a escuchar misa. Sea como fuere, ella debe irse al mediodía. Entonces, se envía de vuelta al rezador, obligándolo a llevarse la comida (que es también su remuneración), al igual que al alma quien se ha ido satisfecha: el rezador, con el dorso encorvado por el peso de su *q'ipirina* (de su bolsa) llena de vituallas, es expulsado nuevamente, como el difunto, cuyo retorno no se desea antes del año siguiente:

[...] Entonces, una vez que se ha depositado la comida [en ofrenda], el dos de noviembre, el «maestro», como se le llama, —hay un maestro de ceremonias, maestro cuyos servicios se alquilan—, [...], el maestro se lleva todo aquello.

Este rito se reproduce de manera idéntica durante los tres años que siguen al deceso. El 2 de noviembre del tercer año, se procede a un nuevo «adiós», o *kacharpariy*, esta vez definitivo. Este *kacharpariy* no es diferente, en su forma, de los ritos funerarios que se habrán celebrado en los dos años anteriores. Se espera al muerto con las mismas ofrendas; con las mismas ofrendas también, se lo expulsa fuera del cementerio, cuando llega la hora de los adioses. Tal vez este último *kacharpariy* está más teñido también de tristeza que los precedentes: porque de ahora en adelante «es definitivo»: las visitas del alma a los vivos cesarán para siempre. A lo sumo vendrá ella a veces, como una sombra fugaz y apenas reconocible, a saludarlos en sueños. Y estos sueños, cada vez más indistintos a su vez, terminarán por borrarse, a medida que el muerto se opaca en el olvido.

Lo que se juega finalmente en cada etapa de este largo recorrido ritual de «fabricación» del muerto, es la transformación progresiva del *animu* en alma. Por debajo del umbral de animación que permite la vida, el *animu* no desaparece inmediatamente. Puede manifestarse aún, durante la semana que sigue al deceso y también durante los tres años que están ritualmente delimitados por el primer y el segundo *kacharpariy*. Por último, incluso después de su expulsión definitiva fuera del mundo de los vivos, el *animu* se manifiesta todavía en sueños: aún está lleno de una «fuerza» de actualización, pero ya tan débil que es tan solo ocasional, y no presenta más ningún peligro para los vivos: el muerto no corre el riesgo de «asustarlos», y de llevarse su *animu* a su reino. En consecuencia, a medida que el tiempo pasa, el principio espiritual que garantizaba la «vida», que es la verdadera «esencia en acto» de toda cosa, se esfuma y acaba por fundirse en la nada. El muerto pasa a estar realmente «muerto»: dicho de otra manera, cesa de poseer un *animu*. Este *animu* se transforma en «alma», término genérico que designa a los muertos en general, y que los propulsa a una nueva categoría ontológica, de la cual ya no saldrán más. Están encerrados en este mundo de ultratumba, que los contiene a todos indiferentemente. Dejan poco a poco de manifestarse: ya no existen, en suma, sino como ideas, forjadas por los vivos, para aprehenderlos por lo menos con el pensamiento.

Los muertos pasan a ser entonces anónimos. Se piensa en ellos el día de la fiesta de los muertos, el 2 de noviembre. Se le pide al maestro que rece por ellos. Ya uno no se dirige a un muerto en particular: a lo sumo se puede agrupar a los muertos antiguos, en una lista que se recita:

Ayer, a medianoche, han venido las almas, todos los muertos. Entonces, todas las personas de luto —los *almayuq*— esperan, con el maestro de ceremonias, ellas le piden que pronuncie los rezos. Ellas hacen panes en forma de caballos, eso es lo que hacen, esas cosas son las que ofrecen, sobre una tela negra extendida en el suelo.

Entonces, el maestro [de ceremonias] se pone a recitar las oraciones, reza, el maestro, mientras rocía las ofrendas con agua bendita. Entonces, tú le pides que rece [por la salvación] de todas las almas: «por mi abuelo, por mi abuela, por mi tío, por mi tía, por todas las personas que están muertas, por los ancestros. Reza por la salvación de tal persona, de tal otra, reza por ella», y [el maestro] reza, de pie. Ya, ahora el maestro está cansado. Entonces, se levanta, se levanta y bebe un trago, mastica un poco de coca, y después vuelve a recitar las oraciones. Eso es lo que hace, el maestro, son nuestras costumbres. Así es.

Braulio Ccarita

Hemos dicho que este paso es progresivo: y no cabría sorprenderse al constatar que los pastores están inseguros cuando se trata de conferir un estatus a sus «muertos recientes» (*musuq* alma): ¿tienen todavía un *animu*? ¿Son definitivamente almas? ¿Pueden manifestarse a los vivos, y si es afirmativo, bajo qué forma? Las respuestas

a estas preguntas muestran siempre poca seguridad, prueba de la ambivalencia de la cual da muestras el muerto mientras no está totalmente constituido, y expulsado hacia un universo cuyas fronteras tal vez no están totalmente cerradas, pero cuya apertura por lo menos está ritualmente controlada.

Esta incertidumbre es manifiesta por ejemplo en este diálogo con Braulio:

X. R.: Los demás, aquellos que están muertos desde hace mucho tiempo, ¿ya no vienen?

B. C.: No sé, no conocemos verdaderamente el fin de todo esto, si su alma, su *ispiritu*, viene, o no. Esto, nadie podría decírnoslo con toda certeza. [...]

X. R.: Entonces, en tu opinión, estos muertos, aquellos que han muerto hace mucho tiempo, esos muertos, ¿ves? ¿A dónde van, por qué no se puede hablar con ellos? ¿Eso por qué? En tu opinión.

B. C.: Pero cómo podríamos encontrarnos? Ya no nos encontramos, ¿no? ¿La gente se levanta y sale de su tumba? No, ¿no es cierto? Las almas, ya no se levantan más, ¿no es cierto? Nunca más. Es inútil ¡pues! Este maestro, es justamente para ellos, para ellos, para aquellos que han muerto hace mucho tiempo: tú le pides que recites oraciones, eso es. También es para aquellos que están muertos desde hace cinco años: Tú le indicas: «para tal».

X. R.: Pero entonces, aquellos que han muerto hace tiempo, ya no responden, ya no responden, ellos, ya no podrías encontrarte con ellos. Ya no podrías, ¿no es cierto? Han desaparecido, ¿no es verdad?

B. C.: Sí. La gente pierde su tiempo depositando comida, porque todo eso, es para la panza del maestro, y es todo. ¿Las almas la comerán quizás? No, ¿ah? Y sin embargo, la gente dice: «a este hombre le gustaba esto, maestro, ofrécele un poco de aguardiente, recita una oración».

Entonces, ofrecen un poco de aguardiente, ofrecen coca, y después, el maestro se lo bebe todo, nadie más. No. Ellos le dicen: «maestro, ¡bebe, por la salud de las almas, bebe vertiendo todo en su estómago!» Y ellos comen también la comida, platos deliciosos, platos fuertes, preparan todo eso, y después se lo dan al maestro: «¡come, por la salud de las almas, maestro, come vertiendo todo en su estómago!». Eso es lo que dicen. Y el maestro come, hasta que su panza esté llena.

Braulio Ccarita

¿Verdaderamente, las almas ya no vienen, después del tercer año? ¿Se debe todavía ofrecerles vituallas? ¿Se tiene todavía la posibilidad de encontrárselas? Como dice Braulio: *chayta mana ultimotachu nuqanchis chiqaqchus*, es decir: «no conocemos verdaderamente el fin de todo esto». Quizá es vano ofrecerles todavía comida: desprovistos ya de *animu*, ¿cómo podrían los muertos consumir estas ofrendas? Pero fijar un término a la otra vida es bastante azaroso... lo que cuenta, en definitiva, no es tanto este término sino el largo proceso de olvido, que «fabrica» al alma, y permite a los vivos tolerar la dolorosa experiencia de la muerte, aceptando, finalmente, la eventualidad de su propia desaparición.

5. Chamanes y muertos

Todas estas observaciones están en relación directa con la práctica chamánica. He aquí un relato que lo atestigua:

C. C.: Aquí vivía antiguamente una señora, llamada Anastasia Añaku, y fue ella quien me contó esta historia. Su marido se apellidaba Loayza, resulta que un buen día muere. Entonces, después de su muerte, los suyos se llevan el cuerpo para enterrarlo en el cementerio de Marcapata. Al regresar a su casa, [el muerto] se les había adelantado: estaba en la casa, había abierto su tumba, con un ruido: «t'uququq, t'uququq», había abierto su ataúd.

Entonces, los suyos llegan a su casa: todas las noches, el muerto les impide dormir. Todas las noches, los fastidia, los asusta. Se aparece en el camino, mientras se pasean, y no pueden hacer nada, aparece por todo sitio, en todo momento: en las bolsas, los bultos; con aspecto de animal, de mula, aparece y los asusta profiriendo gritos.

Entonces, fueron, como siempre ante semejante caso, donde este Conde, quien había interrogado a su *misa* y los había hecho esperar. Entonces, he ahí que [el muerto] entra en la habitación, y dice, ahí [a su esposa]: «ojo por ojo, tú me asustaste primero; entonces, ahora te voy a tocar». Entonces, todos aquellos quienes escucharon se precipitaron diciéndole: «sobre todo, no te dejes tocar». Entonces, él no la tocó, y todos se despidieron.

Pero antes de eso, declaró, en ese momento, según se dice: «y nuestros animales, ¿no los ves? Nuestros animales están sobre las laderas del Warakuni, un pastor nos los está robando, nuestros animales. Anda, corre, reconocerás a una madre con su cría al lado, verás a la cría, duerme justo al costado de su madre, pondrás mucha atención en este detalle, tienes que observarlos mientras duermen, al amanecer. Luego los traerás, harás que te los entreguen, son nuestros animales», eso es lo que el alma, el muerto, le había ordenado a su mujer, sobre el *altumisa*. Era la pura verdad: los animales dormían, ella los trae a su casa. Eso es lo que sé sobre esto.

[Su sobrino]: ¿Qué había hecho este hombre, para ser condenado¹⁶?

C. C.: Estaba condenado, porque un día mientras orinaba, [su mujer] lo asustó, de repente, y por eso él a su vez asustaba a su mujer. Había tenido un sobre salto, él no la había visto, y por eso la asustaba ahora, «por eso, a causa de eso», es lo que él dice, ellos se enteran sobre el valimiento, y entonces, él les explica que es a causa de eso. Y es ahí, según dicen, que ellos se perdonaron.

[Un sobrino]: ¿Y qué debe hacer el vivo, si es tocado por un muerto?

C. C.: No, los pastores que estaban ahí, con el valimiento, e incluso con los *yachaq*, no querían [que él la tocara], porque si la tocara, él se la llevaría consigo,

¹⁶ En efecto, este muerto reciente está «condenado», mal muerto. Observemos aquí que la categoría de las «almas condenadas» es más vasta que la de los *kukuchi*. Todos los malos muertos están condenados. Los *kukuchi* representan tan sólo a un tipo particular de malos muertos.

o bien sino, él le quebraría, le arrancaría las manos, para llevárselas. Por eso ella no debe dejar que la toque. Ya se había convertido en un alma, así es, un alma errante, es todo, así.

El *pampamisayuy* Cesario Condemayta

En este relato, el difunto es un mal muerto. Ha sido asustado (*mancharisqa*) por su esposa, mientras se encontraba orinando. Esta muerte anormal tiene penosas consecuencias. A pesar del entierro, el alma abandona su tumba muy rápido: se adelanta al cortejo de los funerales y los espera en casa. La «semana de deambulaciones» comienza pues en cuanto terminan los funerales, por lo que ésto demuestra ya una excesiva inestabilidad del muerto. Hostiga a los vivos:

[...] El muerto les impide dormir. Todas las noches, los fastidia, los asusta. Se aparece en el camino, mientras se pasean, y no pueden hacer nada, se aparece en todo sitio, en todo momento: en las carteras, las bolsas; con aspecto de animal, de mula, aparece y los asusta profiriendo gritos.

239

En este caso, no hay otra solución sino ir a consultar al chamán. Y éste es capaz de invocar al difunto, de hacer venir su *animu* a la mesa ritual, a la *misa* de la cual habla Cesario. Contrariamente a lo que afirmamos en el capítulo anterior, ¿sería capaz el chamán de comunicar con los muertos? Es preciso apresurarse en situar este relato en el proceso de «fabricación» del muerto del cual no hemos cesado de hablar hasta ahora. Se trata pues de un muerto reciente, y, además, de un mal muerto, es decir de un muerto atormentado e inestable. Él está, más que cualquier otro muerto, todavía «animado», y es capaz de producir en su entorno una animación, que en este caso es dañina. Dicho de otra manera, el chamán establece una relación entre este mundo de aquí, y una entidad animada del mundo-otro, al igual que los vivos, los *apu*, los *machu*, a quienes él invoca habitualmente.

Que el muerto siga siendo «animado», la continuación del relato lo confirma: porque se apresura en divulgar las razones de su muerte, e intenta tomar venganza: «ojo por ojo, tú me asustaste primero: entonces, ahora te voy a tocar». Es la manifestación verbalizada, sobre la mesa del chamán, de un comportamiento patógeno que es propio de los malos muertos: él busca asustar a su vez (*manchachikuy*) a su mujer, como pueden hacerlo las almas cuando se desplazan en las inmediaciones de su antigua morada; él quiere llevarse consigo su «*animu*», hacia el mundo-otro: «si la tocara, se la llevaría consigo, o bien sino él le quebraría, le arrancaría las manos, para llevárselas», nos dice Cesario. La mesa del chamán permite esta verbalización, y de paso, previene del riesgo de enfermedad: porque, el muerto, al devenir interlocutor, puede también reconciliarse. Y efectivamente, aquello es lo ocurre: «Y es ahí, según dicen, que ellos se perdonaron». Dicho de otra manera, el rito chamánico permite una manifestación no patógena

del mal muerto: enuncia las razones de su conducta, la hace explícita: permite un tratamiento del riesgo de enfermedad y de muerte a través del lenguaje. El *animu*, desprovisto ya de cuerpo, y que no se manifiesta sino en los sueños, o bien, en el peor de los casos, a través de sus actos (que hablan entonces por él), obtiene, dentro del marco del ritual chamánico puesto bajo la égida de los *apu*, una posibilidad de «dialogar», y de resolver el conflicto que lo mantenía unido al mundo de los vivos.

Mientras este conflicto no haya desaparecido, es un «alma errante». Y, para confirmar este carácter «viajero» e inestable del alma, citamos, a título de ejemplo, el episodio de los animales:

240

[...] y nuestros animales, ¿no los ves? Nuestros animales están sobre las laderas del Warakuni, un pastor nos los está robando, a nuestros animales. Anda, corre, reconocerás a una madre con su cría al lado, verás a la cría, duerme justo al costado de su madre, pondrás mucha atención en este detalle, tienes que observarlos mientras duermen, al amanecer. Luego los traerás, harás que te los entreguen, son nuestros animales.

El difunto se ha desplazado, sabe que los animales han sido sustraídos, se preocupa por este robo. Hasta tal punto que da instrucciones precisas a su esposa, para que ella pueda identificar a los animales sin equivocarse y los traiga. No es tanto la información que el difunto proporciona sobre la *misa* (porque a menudo, los muertos pueden venir en auxilio de los vivos), sino el tono con el cual se expresa el que atestigua de su inestabilidad: es un muerto liminar, ¡aún tan cercano al mundo de los vivos! Él está febril: «y a nuestros animales, ¿no los ves?», dice él, movido por la urgencia. «Anda, corre», le ordena a su mujer que se apure. Semejante comportamiento, tiene que ver más, sin duda, con un vivo que con un muerto a punto de «irse» hacia la otra vida.

De lo que aquí se trata es pues de «muertos recientes», y de muertos aún activos. El *altumisayuc* tiene poder de convocar a estos muertos a su mesa ritual. Están todavía dotados de un poder de animación. Sin embargo, son muertos: y la ambigüedad que caracteriza, en este nivel, a las nociones de *animu* y de alma, vale también para ellos. Son «alma»: *animu* de muertos, diferentes de aquellos de los vivos, en el sentido de que su debilitamiento los ha conducido por debajo del umbral de la vida. Cesario concluye de ello:

Para los muertos, lo que se desplaza, es su alma. Pero para los vivos es diferente, lo que se desplaza, es su *animu*. El *animu* de los vivos habla sobre el *altumisa*. Y el alma de los muertos habla también sobre el *altumisa*, cuando se la llama. En consecuencia, para los muertos, se habla de su alma, y para los vivos, en cambio, se habla de su *animu*.

Ahí está, la diferencia, ves, son dos cosas distintas. Sí, yo tengo un *animu*, pero las almas¹⁷ tienen un alma. Así es. Sobre el *altumisa*, las alma de los muertos hablan, es seguro, igual que los *animu* de los vivos hablan también, cuando se les llama, no hay duda, cuentan tantas cosas. Sobre el *altumisa*, cuando se les llama.

El pampamisayuk Cesario Condemayta

El proceso de constitución del muerto se encuentra así resumido en una dicotomía: de *animu*, el difunto se convierte progresivamente en alma. El chamán, insensible en apariencia al carácter progresivo de la «fabricación» del muerto, y de la aniquilación de su *animu*, emplea aquí la palabra «alma» para designar al *animu* del muerto, y distinguirlo del de los vivos. Lo que no deja de ser cierto es que el alma que él convoca a su mesa ritual es siempre una «*musuq* alma», un alma reciente, a veces inestable y, por ello, peligrosa.

241



El examen de los ritos funerarios nos ha permitido profundizar nuestra comprensión de las representaciones de la muerte y del después de la muerte, pero sobre todo, de la manera en que los pastores de las Tierras Altas entienden el proceso por el cual se «deviene» progresivamente un muerto: una lenta extinción del *animu*, que se realiza a costa de un alejamiento de los vivos, que estos últimos se obstinan, a pesar de su pena, en hacer irreversible. Al cabo de este «camino de la otra vida», el muerto se constituye en una entidad ontológica claramente distinta de los vivos, aunque sumida en un anonimato del cual no lo pueden extraer sino sus cortas apariciones oníricas, que ponen de manifiesto su «fuerza de animación» residual. Cuando hay «mal muerte», el difunto, furioso, se rehúsa a dejar completamente el mundo de los vivos: entonces el chamán está encargado de convocarlo a su mesa ritual, para permitirle ingresar al lenguaje, exponer sus motivos de querella, y finalmente, reconciliarse: entonces él podrá emprender su viaje hacia el mundo-otro, rodeado de los agentes psicopompos que lo ayudarán a salvar los obstáculos que se levantan en su camino.



Así, el «universo de los ritos» pone en práctica -a su vez que permite forjar- las nociones que nos hemos esforzado por extraer al comienzo de este estudio. Estas nociones adquieren una consistencia en y por la práctica ritual: al soplar sobre los *inqaychu*, y pedirles que a su vez insuflen el *animu* de los animales, la noción

¹⁷ Aquí hay que entender por «alma»: «los muertos».

de *animu*, por ejemplo, pasa a ser real y efectiva. Permite actuar sobre el mundo, transformarlo. Pone de manifiesto el vínculo que une a los hombres con las fuerzas ordenadoras, los *apu*, responsables en definitiva del devenir físico, de la animación de toda cosa. Los ritos funerarios otorgan también todo su sentido a la muerte, lenta e inexorable disolución del *animu* en un «infra-mundo», en donde las almas pierden poco a poco sus contornos. En el seno de este universo de los ritos, la función del chamán es primordial: maestro de la comunicación con el mundo-otro, él permite restablecerla cuando un acontecimiento indeseable la ha interrumpido: convoca a las fuerzas sobrenaturales, y proporciona a los hombres la ocasión de un diálogo imposible de otra manera. Él actúa siempre en virtud de un deseo, de una voluntad de los ordenadores: es su sirviente, su *waynillu*. Los ritos son pues siempre una manifestación concreta de un «orden de las cosas» superior, deseado por los *apu*.

Por esta razón es preciso comprender la función chamánica en cuanto inscrita en el seno de un sistema ordenado que obedece a una lógica determinada. El chamán no es el único mediador entre naturaleza y sobrenaturaleza. Hemos visto que a veces es remplazado por el *pampamisayuq*, oficiante ritual situado en un nivel inferior en la jerarquía tradicional, pero especialista, como el *altumisayuq*, de las ofrendas que se realiza a menudo a título personal, y que están destinadas a los seres del mundo-otro. Vamos a ver que existen todavía otras posibilidades de mediación, y que todas estas posibilidades, una vez reunidas, forman un sistema. A partir de esta visión de conjunto seremos capaces de sacar a luz los principios que rigen las relaciones entre el mundo-otro y este mundo de aquí, y que definen el estatus ontológico de los objetos que se mueven en ambos lados de esta frontera.

TERCERA PARTE

MOSTRAR Y ACTUAR EL MUNDO

Capítulo 9

Nieve blanca-resplandeciente

Todos los años, en el momento de Pentecostés, miles de peregrinos provenientes de los cuatro puntos del sur andino se reúnen al pie de un glaciar para celebrar allí una fiesta religiosa. El día central de esta celebración colectiva, que dura por lo demás cerca de una semana, es el martes que precede a *Corpus Christi*. Ambas fiestas están ligadas, pues los fieles, después de haber recibido la bendición del sacerdote al pie del glaciar, retornan a su pueblo o comunidad de origen, en donde tomarán parte en la procesión de *Corpus Christi*, aureolados por el prestigio que les confiere su calidad de peregrinos e impregnados todavía de la presencia divina, la misma que habrán frecuentado, a casi 5 000 metros de altura, durante varios días.

¿Significa ésto que la fiesta de *Quyllu-rit'i*, «Nieve blanca-resplandeciente» (pues ése es su nombre), es una fiesta católica, cuyas fechas y rito estarían ligados al calendario y a la liturgia de la Iglesia? Demasiados indicios, que nos proponemos analizar aquí, hacen pensar lo contrario. La celebración de *Quylluriti*, aun cuando parece fundirse en el seno de un ritual católico más permeable que otros a los cultos paganos, y por ende más susceptible de verse «contaminado» por expresiones culturales indígenas, pertenece, según nosotros, a una tradición religiosa propia de las sociedades pastoriles de las Tierras Altas; tradición que los intentos de recuperación y de control multiplicados en el transcurso de los siglos por la Iglesia Católica no logran aún desnaturalizar del todo. Estas conclusiones se imponen, si se observa detalladamente el desarrollo

de la celebración, y si se la interpreta con el auxilio de los testimonios que nos entregan los pastores mismos.

1. Un ciclo ritual

246

El santuario de Quyllurit'i está situado al este de la ciudad de Ocongate, en la provincia de Quispicanchis, al pie del inmenso macizo del Ausangate. Los viajeros provenientes de la meseta central, atenazada por el macizo, tienen que atravesar las abras de Qhampa o de Iskay Paqcha, y, descendiendo por el valle de Paqchanta, atravesar los ríos Tinquimayu y luego Mapacho. Al borde del río, al noroeste del Ausangate, se levanta el pueblito de Mahuallani, atravesado por la carretera Urcos-Marcapata (la carretera que da acceso al piedemonte amazónico), habitualmente desierto. Mientras dura la fiesta de Quyllurit'i, este pueblo deviene la sede de una intensa actividad, porque aquí comienza el sendero que, serpenteando hacia el norte al borde del valle encajonado del río Sinaqara (o «China Q'ara»: «la [montaña] hembra y pelada»), conduce hasta el santuario. Luego de una marcha de algunas horas, marcada por paradas frecuentes en las cruces que se ha levantado en cada kilómetro, como si fuesen hitos —celosamente vigilados por miembros de la hermandad católica del «Señor de Qoyllor Rit'i»—, se llega a un valle glaciar, de unos cien metros de amplitud, al fondo del cual se levanta, como un pañuelo blanco que se habría suspendido a la montaña, el triángulo del glaciar de Quyllurit'i. Este glaciar es en realidad tributario de dos nevados, que lo flanquean al sur y al norte: por un lado el Sinaqara, que da su nombre al río del cual hemos hablado²; y por otro lado el Qulqipunku, lit. «la puerta de plata», masculino éste, y más elevado que su homólogo femenino³. Cada uno de estos dos nevados da nacimiento a pequeños glaciares auxiliares, situados a ambos lados del glaciar central, y que cumplen también un rol en el ritual.

Estos tres glaciares, y las dos cumbres que los alimentan, están orientados hacia el suroeste, es decir hacia el Ausangate (sin embargo, desde el santuario, no se divisa el Ausangate). Algunos pastores dicen que el Qulqipunku y el Sinaqara son hijo e hija del Ausangate. El *apu* Qulqipunku es venerado por los habitantes de la comunidad de Qotabamba en donde Juan Núñez del Prado realizó una investigación etnográfica en 1970. Es un *apu* especialista en el tratamiento de las enfermedades, un *apu* «médico»⁴. La ubicación, la orientación del glaciar y

¹ Volveremos sobre esta ortografía y falsa etimología.

² Sinaqara es también el nombre del valle que se extiende al pie del glaciar.

³ Sobre este punto ver las informaciones que no da Robert Randall: «*Sinakara is a smaller peak and therefore not as powerful as Colquepunku. Many such smaller mountains are identified with feminine deities*» (1982: 45, nota 15).

⁴ «Su ocupación especializada es la de tutelar la salud de las gentes, vela por ella y es profundo conocedor de la etiología de las enfermedades» (Núñez del Prado B., 1970: 78).

la filiación mágica, establecen pues un vínculo ritual entre el Ausangate, *apu* principal de la región, y el santuario de Quyllurit'i.

Sobre una de las laderas del valle glaciar, se ha erigido una capillita, desprovista de decoración, que hace oficio de custodia. En efecto, su principal función es proteger, y mostrar a la vez, una piedra sobre la cual se ve la imagen pintada de un Cristo crucificado. Hasta hace algunos años todavía, este Cristo era muy oscuro: y el color de su piel lo convertía en un «cristo indio», parecido a los peregrinos, y como ellos, doliente. En 2003, con el pretexto de restaurarlo, la hermandad procedió a efectuar una limpieza de la imagen piadosa, la misma que la ha transformado considerablemente: ahora es blanca, y conforme a las representaciones tradicionales de la divinidad católica.

La leyenda oficial pretende que este Cristo se apareció, en 1780, a un joven pastor que hacía pastar a sus animales sobre las laderas del Sinaqara. Los miembros de la hermandad y los vendedores autorizados distribuyen la imagen a los peregrinos, contribuyendo así a propagar el discurso misionero, que convierte el santuario de Quyllurit'i en un centro religioso católico. Transcribimos aquí, abreviándolo un poco, el texto de esta leyenda, tal y como pueden leerlo los peregrinos⁵:

En la pequeña comunidad de Mawayani vivía un indio, apellidado Mayta, propietario de rebaños de alpacas, de llamas y de carneros. Una de sus cabañas se encontraba al pie del nevado Qolqepunku, en el valle del Sinakara. Dos de sus hijos hacían pastar a los animales: el mayor, de veinte años, y el menor, de doce, llamado Mariano. El mayor maltrataba a su hermano menor, era perezoso y le daba trabajo en demasía. El menor quiso huir, y se dirigía hacia el glaciar cuando apareció un muchacho joven blanco, quien le impidió continuar su camino, le dio pan, se puso a jugar y a bailar con él. La escena se repitió durante varios días. Alertado por un vecino, el padre del pequeño Mariano se puso a buscar a su hijo: descubrió estupefacto que su rebaño se había incrementado, y que los animales estaban en buena salud.

Preguntándole a su hijo la razón de ello, éste le respondió que tenía un amigo que lo ayudaba a vigilar al rebaño todos los días, a hilar lana, y que lo esperaba al pie de la gran montaña. Por orden de su padre, el joven Mariano interrogó a su amigo para conocer su nombre: supo que se llamaba Manuel y que era de Tayankani (*Tayankanimanta kani*), [un pueblo situado al oeste del santuario]. El padre quiso recompensar a los dos niños regalándoles ropa nueva. Mariano pensó en confeccionarla de la misma tela que vestía Manuel, y que parecía inusable. Se dirigió al Cuzco, pero no encontró el material buscado sino en el obispado, pues se trataba de la tela con la que se hace las albas y las casullas. Intrigado, el obispo solicitó al cura de Ocongate que hiciera una investigación.

⁵ Seguimos el resumen proporcionado por Flores Ochoa (1990: 78-79). Se puede encontrar la versión completa, copiada de los archivos de la parroquia de Ocongate, en el libro de Carlos Flores Lizana (1997: 30-36), y también en el artículo pionero del padre Juan Andrés Ramírez (1969: 62-68).

El sacerdote partió con el joven Mariano a Sinakara y pudo ver al joven muchacho vestido de blanco. En el momento en que buscaba acercársele, fue enceguecido por una claridad resplandeciente. Varios días después, en su segundo intento (esta vez estaba acompañado por una delegación de notables de Ocongate), se reprodujo el fenómeno. Buscando rodear la fuente de luz, llegaron al pie de una gran roca: el sacerdote extendió la mano, pero sólo asió un crucifijo de madera de *tayanka*, en el que agonizaba un Cristo. Cayeron todos de rodillas. Mariano Mayta murió de pena al pie de la roca, en donde lo enterraron. Más tarde, apareció sobre la roca una imagen del señor crucificado. Esta fue retocada por un pintor en 1935.

248

Los devotos comienzan a afluir al lugar desde el viernes de Pentecostés, es decir cuatro días antes del martes, día central. Vienen solos, o en grupos de danzantes que se denominan comparsas y que interpretan coreografías sumamente codificadas a lo largo de las festividades. Cada uno instala su campamento provisional alrededor de la capilla, en función de su región de procedencia, que se llama «nación». Este término nos viene de la época colonial, en la que designaba a las diferentes etnias que componían la población de la región de Cuzco (cf. Molinié, 2005). Entre las principales naciones, existen tres que cumplen un rol de primera importancia: la nación Paucartambo, proveniente de la provincia del mismo nombre situada a medio camino entre las Tierras Altas y el piedemonte amazónico; la nación Quispicanchis, que desempeña el rol de anfitriona pues el santuario está situado sobre su territorio; la nación Canchis, por último, que corresponde a la antigua etnia *qanchi* (o *qanchis*). Últimamente, hemos visto constituirse una nación de contornos difusos, mezcla de grupos de danzantes provenientes de las otras provincias de Cuzco (en particular el distrito de Chinchero, en la provincia de Anta), que se llama Tahuantinsuyu: «las cuatro regiones». La emergencia de esta nueva nación parece responder al deseo de la Iglesia de controlar mejor el desarrollo de la celebración, con grupos que le estarían directamente subordinados.

La fiesta se inaugura el jueves de Ascensión con una procesión proveniente de Mahuallani, que lleva en cortejo una representación del Señor de Tayankani, igual a la del Señor de Quyllurit'i incrustado en la roca que se custodia durante el año en la capilla del pueblo. Otra imagen santa, el Señor de Tayankani propiamente dicho, realizada algunos años después de la aparición milagrosa, es conservada habitualmente en la iglesia de Ocongate. También es llevada en procesión el jueves de Ascensión, hacia la capilla de Tayankani, en donde se reúne con una tercera imagen. Juntos, estos dos iconos son llevados entonces hasta el santuario⁶.

⁶ Para una exposición clara de las diferentes procesiones, ver Flores Lizana (1997: 43 sq).

La procesión procedente de Tayankani llega a los lugares sagrados, y se dirige a la capilla. Está escoltada por grupos de danzantes, y en particular por los *wayri ch'unchu*, quienes son los primeros en llegar a la capilla. Las imágenes santas se encuentran reunidas: el cuerpo mismo de la divinidad está así reconstituido, pues la imagen incrustada en la roca y las imágenes pintadas (en particular aquella proveniente de la iglesia de Ocongate, que es la más antigua) representan al mismo Cristo.

Una vez que la fiesta ha comenzado, los peregrinos esperan impacientemente las dos procesiones cuyo epicentro será la capilla. La procesión del *Corpus Christi* tiene lugar el domingo: bajo un palio, se pasea la custodia al exterior de la capilla, con paradas frecuentes en que los fieles entonan «alabados», cantos de alabanza al Señor, redactados en castellano y en quechua. Al día siguiente, es el turno de la imagen del Señor de Tayankani: sale de la iglesia para dirigirse hacia un nicho cavado en la roca, al este de la capilla, en donde se ha colocado una estatua de la virgen de Fátima. Después la llevan hasta un manantial situado hacia abajo de la capilla, que se llama *unu pata* (lit. «por encima del agua»); allí se reúne con una estatua de la virgen, llevada también en procesión desde la capilla, y que ha llegado primero al lugar sagrado: desde *unupata*, ambos cortejos suben juntos hacia la capilla.

Además de estas procesiones, existe la ceremonia de las cruces. El domingo por la tarde en efecto, grupos de *Ukuku* (danzantes mitad hombres-mitad osos) llevan tres cruces, hasta entonces conservadas en la capilla, hacia el glaciar que se levanta al fondo del valle. Antiguamente, los únicos en subir al glaciar eran los *Ukuku* de Paucartambo y de Quispicanchis. Ahora, el glaciar norte es invadido por las naciones Paucartambo y Tahuantinsuyo; el glaciar central, por las naciones Quispicanchis y Canchis, y el glaciar sur por las otras provincias (Paruro, Acomayo, etc.), a las cuales se unen facciones disidentes de Canchis. En efecto, con el desarrollo de la fiesta, los conflictos entre «naciones», y grupos de danzantes, son cada vez más frecuentes. Y a menudo se escucha a los peregrinos quejarse de esta discordia, atizada por los intereses financieros y las luchas de poder (se dice que la Iglesia busca controlar el culto).

Estas cruces pasarán la noche del domingo al lunes sobre los glaciares, iluminados por las velas que los *Ukuku* habrán plantado en la nieve, y cuyo resplandor ondulante se percibe desde el santuario. Mientras dura la fiesta, el glaciar se ha metamorfoseado en capilla ardiente⁷. En la noche del lunes al martes, los grupos de *Ukuku* vuelven a partir al asalto de la montaña. Rezan una última vez antes de descolgar las cruces para traerlas sobre sus hombros hasta la capilla, en donde el sacerdote ha comenzado a decir la misa muy temprano. Proceden

⁷ Ver Molinié (2005: 75): «Transforman el glaciar en capilla ardiente decorada con velas».

también a cortar grandes bloques de hielo, los mismos que, por efecto del calor, se convertirán en agua bendita, que se conservará valiosamente en botellas, para llevarla a casa. Se dice que esta agua tiene virtudes milagrosas.

La gran misa de bendición, llamada de *kacharpariy* (despedida), marca a la vez el apogeo (se habla de «día central») y el fin de la fiesta. Decenas de miles de peregrinos, disfrazados o no, esperan silenciosamente, en la explanada que se ha construido delante de la capilla, la bendición del Señor de Tayankani. No interrumpe el ritual la estruendosa irrupción de los grupos de danzantes que partieron a unirse con los *Ukuku* para escoltar junto con ellos las cruces hasta la capilla. El sacerdote continúa con su prédica, y termina por eclipsarse ante la efie santa, llevada sobre un anda ornada de flores y de plumas de ara, la misma que se pone de rodillas en tres oportunidades, primero hacia el norte y después hacia el este y el oeste, en señal de bendición. Los peregrinos recitan silenciosamente sus oraciones. Después de la bendición, presentan las imágenes del Señor de Tayankani que han traído consigo, a título individual, o bien a nombre de la comunidad, para que sean rociadas con agua bendita. Para este efecto, el sacerdote dispone de un gran balde de agua sagrada que se ha sacado del manantial de *unu pata*.

Aparentemente pues, se trata de la extraordinaria escenificación de un *Corpus Christi* indígena: la efie santa, encerrada en la capilla e incrustada en la roca, es semejante al cuerpo resplandeciente de Dios, expuesto al exterior sobre el glaciar. Las dos manifestaciones de la divinidad mencionadas en el mito (el resplandor ennegecedor, la aparición de la imagen sobre la roca), están conjugadas en una magnífica coreografía que une entre sí a todos los lugares santos. Los grupos de danzantes suben al glaciar llevando las cruces: cristianizan así a la montaña, cuyo hielo traerán para purificar a los fieles y «andinizar» la capilla, sin cuestionar nunca, sin embargo, el carácter propiamente católico de la celebración. Además, la Iglesia permite esta procesión del glaciar, en la medida en que ésta se supedita a sus propios fines: las cruces plantadas en el hielo, visibles desde todas partes en este blancor inmaculado, son un himno a la gloria de Cristo vivo, que la liturgia de Corpus busca justamente proclamar. La hostia es un «vacío», que exige ser colmado por contenidos, en los que la presencia de Cristo se haga manifiesta. Aquí, Dios está presente porque la naturaleza «canta sus alabanzas», y porque vive en el corazón inflamado de amor de sus fieles. El padre Ramírez cuenta que antiguamente, se disponía sobre la nieve un inmenso letrero que llevaba la mención «Viva Cristo»⁸: prueba de la remarcable permeabilidad de la celebración de Corpus hacia todos los soportes materiales que pueda usar la fe para exaltar la «presencia real» de Cristo.

⁸ Citado por Flores Lizana (1997: 48). Él remite a un manuscrito no publicado del padre Ramírez.

Esta interpretación, que haría de Quyllurit'i una fiesta católica de «transfiguración eucarística» del glaciar Qulqipunku⁹, contiene seguramente una parte de verdad: en todo caso, ésta no sería desautorizada por la Iglesia que tolera, hemos dicho, a los danzantes y a la procesión sobre el glaciar porque éstos proporcionan un «cuerpo» al Dios vivo, quien de otra manera se vería reducido a la hostia, la misma que, casi adrede diríamos, no representa nada. Y no cabe duda de que gran número de devotos católicos entiendan así su participación en la fiesta.

Pero nos parece que esta interpretación no da cuenta de otro nivel de significación, que aflora a veces a la conciencia de los peregrinos procedentes de las Tierras Altas —en particular pastores—, y que estructura su relación con la fiesta y la montaña sagrada. Para demostrarlo, nos será preciso examinar las tradiciones propiamente indígenas ligadas a la celebración de Quyllurit'i, y el lugar que éstas ocupan en el interior del sistema de ritos y de representaciones de los cuales nos hemos ocupado hasta ahora.

251

2. Una fiesta pastoril

Se observa en primer lugar que la leyenda de Mariano retoma un padrón narrativo que ahora debe sernos familiar. Se trata de dos hermanos: el mayor, perezoso y violento maltrata a su hermano menor. Desesperado, éste decide huir hacia el glaciar, con la intención, tal vez, de darse la muerte allí. Encuentra a un niño que lo disuade de cumplir su propósito, y le ofrece su compañía. En recompensa por las buenas disposiciones del joven Mariano respecto de él, el desconocido llega incluso hasta a incrementar su rebaño, y a ayudarlo a hilar lana... Reconocemos la trama de las apariciones sobrenaturales del *apu* Ausangate a los campesinos pobres, víctimas de la avaricia y de los celos de un hermano mayor o de un vecino. Recordamos el hecho de que el Ausangate puede a veces tomar la apariencia de un jinete *misti* (mestizo), montado sobre un caballo blanco, de aire majestuoso. En otros casos, se trata de un jovencito, que enseña a los pastores el arte de la caza, por ejemplo. La aparición del niño no es pues sino un nuevo avatar de las metamorfosis del Ausangate. Él permite la multiplicación de los animales del rebaño, y ya hemos visto que ése es uno de sus atributos más constantes: el Ausangate ha confiado los rebaños de alpacas a los hombres, él mismo es pastor, puede fertilizar a los animales y darles forma por intermedio de los *inqaychu* que regala a los pastores... En el mito de origen de Quyllurit'i, él ayuda a su joven amigo a hilar lana: y sabemos que, en numerosas versiones que ya hemos mencionado, el Ausangate, entre otros *apu*, enseña a las mujeres

⁹ En efecto, es la tesis que defiende Antoinette Molinié en su artículo intitulado «La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi» (Molinié, 2005).

la manera de hilar y de tejer, y les regala incluso un huso. Las características que se presta al niño Manuel son homólogas a aquellas que definen a los *apu* como «ordenadores» (*kamachiq*) y héroes culturales, tanto desde el punto de vista de la forma (la aparición bajo el aspecto de un jovencito blanco) como del contenido (las atribuciones sobrenaturales de este niño).

252

Las analogías no se detienen ahí. Alertado por el obispo de Cuzco, el cura de la parroquia de Ocongate se dirige a los lugares en donde es enceguecido por una luz «resplandeciente» («luz refulgente» según el texto oficial). Algunos comentaristas no han dejado de destacar esta particularidad, y ponerla en relación con, desde luego, el glaciar, de una blancura enceguecedora bajo el sol, pero también con el término quechua que designa esta cualidad de blancura, y que no es otro sino *quyllu*. Jorge Flores Ochoa ha sido el primero en resolver el problema del nombre Quyllurit'i, en un artículo que consagra al «Cristo de la nieve resplandeciente», publicado en 1990¹⁰. Hasta entonces, la Iglesia y antropólogos menos conocedores de las particularidades del quechua de la región de Cuzco, habían difundido la ortografía Quyllur Rit'i (o, en el alfabeto pentavocálico, Qoyllor Rit'i), que traducen además abusivamente por «estrella de nieve» mientras que, como Flores Ochoa lo recuerda, la traducción apropiada de esta locución debería ser «nieve de estrella(s)», pues el quechua coloca el sustantivo después del adjetivo o el nombre que lo califica. Esta falsa etimología ha tenido tal éxito que hoy en día está difundida entre la inmensa mayoría de los peregrinos, en particular los ciudadanos mestizos, quienes, con argumentos de autoridad, llegan incluso a sembrar la duda en la mente de los pastores. En efecto, estos últimos no pronuncian *quyllur rit'i* (con doble rr), sino *quyllurit'i*. Y este nombre adquiere todo su sentido cuando se lo compara, por un lado con los ritos propiciatorios del ganado, en donde *quyllu* designa a las alpacas inmaculadas que son un don particular del *apu* y que se purifican (*ch'uyay*) con una redoblada atención; por otro lado, con los mitos relativos a la región del Ausangate, en donde esta montaña es calificada de *quyllu punchuchayug*: «la que posee el poncho blanco inmaculado» (o «blanco-resplandeciente»).

X. R.: Entonces, ¿por qué se le llama al Ausangate «el que lleva el poncho blanco», —*quyllu punchuchayug*—?

B. C.: El poncho *quyllu*, es blanco. El poncho *quyllu*, es el poncho blanco, eso es lo que quiere decir. Hay nieve, nieve. Tiene nieve sobre el rostro, ¿no? Es como una camisa, que cubre su pecho, la nieve ¿no? Por eso se dice que tiene un poncho blanco. *Quyllu*, eso quiere decir blanco. El Ausangate lleva un poncho blanco. Es todo.

Braulio Ccarita

¹⁰ «Taytacha Qoyllurit'i. El Cristo de la nieve resplandeciente». In: Flores Ochoa (1990: 73-94).

El santuario de Quyllurit'i, situado frente al Ausangate, recubierto como él de nieves eternas, y que además está asociado, a través del mito de Mariano Mayta, a la multiplicación del ganado, no podía ser denominado de otra manera sino «nieve blanca-resplandeciente», o «nieve blanca inmaculada» (porque es más bien esta calidad de blancura que se busca en las alpacas)¹¹. Ya hemos dicho que la traducción «estrella de las nieves» es doblemente errada. Pero ésta sirve para los fines de la Iglesia, que disocia así la celebración de los ritos tradicionales de los pastores de las Tierras Altas, inscritos en una lógica propiamente indígena, incompatible con el catecismo y la influencia que la Iglesia busca ejercer sobre el culto de Quyllurit'i¹².

Pero podemos ir aún más lejos, pues el mito de origen del santuario, redactado por un párroco de Ocongate sin duda a inicios del siglo XIX, extraviado y luego redactado de nuevo por otro sacerdote hacia 1930¹³, no puede sino ser sospechoso. ¿Cómo no reflejaría el afán apologético y apostólico de la Iglesia? Y en efecto, si se interroga a los pastores que viven en el macizo del Ausangate y que son los más antiguos fieles del santuario, se percibe una gran diferencia en este relato de los orígenes: a pesar de la verdadera empresa de propaganda a la que se entregan los «celadores», y otros soldados de la Iglesia, para difundir con toda fuerza la versión oficial, los pastores no otorgan ningún crédito a la aparición de la «cruz de madera de Tayanka», con un cristo doliente, que habría precedido la muerte del joven Mariano. Por el contrario, el episodio central que retiene toda su atención, y que cuentan de una manera diferente, es la metamorfosis de Cristo en roca. David Gow ya había recogido una versión «campesina» de este tipo a comienzos de los años 1970¹⁴. Hemos ido tras sus pasos, y Braulio Ccarita nos ha hecho la siguiente confesión:

X. R.: Veamos, en el camino me dijiste que en tu opinión, según lo que sabes, Quyllurit'i, es una piedra, una roca, ¿no?

B. C.: Sí, una piedra, una roca.

X. R.: En este caso, ahora que hemos llegado, [dime] dónde se encuentra esta roca, esta piedra.



¹¹ Flores Ochoa (1990: 76) habla de blancura «inmaculada». Nosotros emplearemos uniformemente las tres traducciones: «nieve blanca-centelleante», «nieve blanca-resplandeciente», o «nieve blanca-inmaculada». César Itier sugiere también «nieve blanca-brillante» (Itier, 1997a: 141).

¹² Después de la publicación del artículo de Flores Ochoa, cuyas conclusiones son inapelables, a pesar de ello, la Iglesia no ha renunciado a su ortografía y a su glosa errada (ver sobre este punto el libro del cura Carlos Flores Lizana, 1997).

¹³ El texto oficial del cura Mujica data de 1932 (ver Flores Lizana, 1997: 30; Ramírez, 1969: 68). Una inscripción en la iglesia de Ocongate, que data de 1785, menciona ya al Señor de Tayankani (Ramírez, 1969).

¹⁴ «La diferencia más importante entre las versiones campesinas de la leyenda y la versión «oficial» reside en el hecho de que en las primeras todo está centrado sobre la roca y en la segunda sobre la cruz» (Gow, 1974: 55).

B. C.: Aquí, adentro, aquí [designando el interior de la capilla]. Yo he visto al Señor de Quyllurit'i, sobre la piedra. El Señor de Quyllurit'i, como te digo, la primera vez que vine, la iglesia era todavía muy pequeña, ahí se encontraba la piedra: ahí está todavía. En el interior del templo, muy pequeña [...]

Él me acompaña siempre. Mira, señor Javier: ayer, mientras caminábamos, en cada abra yo rezaba por ti. Yo atravesaba siempre las abras primero, ¿no? Me sacaba mi gorro, hacía mi señal de la cruz, y rezaba: «Ah, Señor, Señor de Quyllurit'i, ¿quieres que lleguemos [hasta ti] o no, o bien no quieres que lleguemos? ¡Hágase tu voluntad!» Y luego: «Cúranos, bajo tus ojos, guíanos, haznos encontrar el camino». Justo antes, en la noche, cuando caminábamos casi nos perdemos, ¿no es cierto? Así es como he venido, dirigiendo mis oraciones a Dios. En cada abra, dirigía mi oración a Dios.

X. R.: Pero el Señor de Quyllurit'i, ¿es una roca, una piedra?

B. C.: Yo vi una piedra, eso es seguro. Es lo que vi. ¿Por qué? Porque hay danzantes. A los buenos danzantes, se los admite [en el interior de la iglesia], ante el altar principal, el fondo —*k'uchu*¹⁵—, como se le llama, el altar principal del rincón —*k'uchu*—. Te acercas a él, y ahí se encuentra, el Señor de Quyllurit'i: ahí se encuentra. Para acercarte a él, bailas, también hay buenos músicos. Bueno, ya: bailas. Ahí es cuando lo vi: está sobre una piedrita. No se deja entrar a cualquiera, entonces, ahí es donde lo vi, sobre una piedrita, sobre una piedrita. Ahí está, sobre una piedra, era así, siempre lo es...

X. R.: ¿Cómo un *apu*?

B. C.: Como un *apu*. Eso es todo.

Braulio Ccarita

Este testimonio es importante por varios motivos. En primer lugar, no cabe duda de la identificación del señor de Quyllurit'i con la piedra. La traducción es desde punto de vista difícil. Braulio dice «*rumichapipunin kashan*»: «está donde está la piedra, es seguro» ¿Hay que traducir por está «sobre» la piedra, como lo hemos hecho? O, más bien: «está en el lugar en donde se encuentra la piedra», vale decir, él *es* la piedra. La respuesta de Braulio a mi tercera pregunta, «Yo vi una piedra, eso es seguro», no prohíbe, en todo caso, esta traducción. Pero sobre todo al comparar esta descripción con el resto de la entrevista es que se llega a comprender que el Señor de Quyllurit'i es una divinidad transfigurada en roca: en primer lugar, se le reza cuando se va a atravesar un abra, como se hace con los *apu*:

Ayer, mientras caminábamos, en cada abra yo rezaba por ti. Yo atravesaba siempre las abras primero, ¿no? Me sacaba mi gorro, hacía mi señal de la cruz, y rezaba:

¹⁵ *K'uchu*: el término significa «rincón»: es decir, en general, el fondo de un valle.

«Ah, Señor, Señor de Quyllurit'i, ¿quieres que lleguemos [hasta ti] o no, o bien no quieres que lleguemos? ¡Hágase tu voluntad!» Y luego: «Cúranos, bajo tus ojos, guíanos, haznos encontrar el camino»

Que Braulio se haya dirigido a Quyllurit'i en cada abra, a pesar del hecho de que no caminaba todavía sobre las laderas del *apu* Qulqipunku, no invalida el paralelismo formal que se establece entre las plegarias dirigidas a los *apu* y aquellas dirigidas a Quyllurit'i. E incluso, estas plegarias no dañan la lógica de las relaciones entre los hombres y los «ordenadores» del mundo-otro: es lo mismo para Quyllurit'i que para el *apu* Ausangate. En virtud de su situación geográfica, se considera al primero como uno de los principales *kamachiq* de la región, colocándolo inmediatamente después del Ausangate en la jerarquía de los *apu*, y por consiguiente es legítimo dirigirse a él a lo largo de todo el recorrido, sobre todo si se lo ha escogido como destino.

Además, cuando evoca la posición de la roca en el interior de la capilla, Braulio emplea el término *k'uchu*: «Yo vi una piedra, eso es seguro. Es lo que vi. ¿Por qué? Porque hay danzantes. A los buenos danzantes, se los admite [en el interior de la iglesia], ante el altar principal, el fondo —*k'uchu*—, como se dice, el altar principal del rincón —*k'uchu*—. El uso de este término para designar el fondo de la iglesia es inhabitual. Braulio tiene conciencia de ello, pues precisa bien que es una palabra tolerada por el uso: *k'uchu ninku*, «como se le llama». El diccionario de Cusihuamán traduce *k'uchu* por: «rincón, ángulo, esquina, fondo de una quebrada, falda o parte baja de un cerro (Cusihuamán, 2001: 56)». Aun cuando los diccionarios más antiguos admiten el uso de *k'uchu* para designar la «esquina de una casa», o «de una calle»¹⁶, por ejemplo, el término remite habitualmente, en la lengua de los pastores de las Tierras Altas, a un fondo de valle. Cuando los pastores se desplazan hacia su residencia del monte, en otoño (es decir en el mes de mayo), situada en la parte alta de los valles, para poder aprovechar de la humedad residual al pie de los glaciares, ellos dicen *k'uchuman astayapushayku*: «nos trasladamos hacia el fondo de valle». La asimilación del altar a un «rincón», o «fondo de valle», refuerza el vínculo que existe entre la imagen santa y la montaña, la roca. La iglesia, cuya forma es longitudinal, se parece a un valle, en cuyo fondo (*k'uchupi*) se encuentra la roca sagrada. La geografía interior del templo cristiano reproduce la del valle de Sinaqara, cerrado al este por la masa montañosa del Qulqipunku.

La identificación del Señor de Quyllurit'i con una roca hace pensar inmediatamente en los numerosos relatos de litomorfosis que se puede recoger hoy en día en los Andes. La leyenda de la «ciudad sumergida», que está aún muy difundida

¹⁶ Ver por ejemplo el diccionario de Domingo de Santo Tomás (Szeminski ed., 2007).

actualmente y de la cual ya hemos evocado una de sus versiones, termina con la transformación en piedra de los sobrevivientes del diluvio, cuando se voltean para observar lo que queda de su ciudad, a pesar de la prohibición que les hizo el anciano¹⁷. Pero sobre todo, existen otros mitos que contienen un episodio semejante: por ejemplo, el mito de la hija del Ausangate que se da a la fuga con su amante Qulla. En algunas versiones es alcanzada por su padre quien por poco la metamorfosea en roca: en su lugar, petrifica cacerolas y jarras de chicha¹⁸. En otras, la llama «capitán» del yerno Qulla es víctima de un encantamiento¹⁹, incluso el mismo Qulla (Valderrama & Escalante, 1979: 128). Así, el relato de la transfiguración de Manuel evoca infaliblemente los episodios de *apu* que, ya sea provocan la litomorfosis (el yerno Qulla, los sobrevivientes de la ciudad sumergida), ya sea la sufren (la hija del Ausangate). En ambos casos, los *apu* ocupan el centro de los relatos de transformación en roca. El de Mariano y de Manuel no puede ser una excepción. Y justamente, un último mito nos permitirá establecer correspondencias formales entre la aventura del joven Mariano y las circunstancias que, de ordinario, provocan la petrificación.

Se trata de un mito que pone en escena, nuevamente, a la hija del Ausangate. Un día que ella estaba haciendo pastar a sus animales, es sorprendida por uno o varios pastores. Tanto ella como sus animales son transformados inmediatamente en piedra. Hoy en día se percibe, sobre lo alto de una colina que domina el valle de Pitumarca, la silueta de una jovencita con montera, como la usan las pastoras tradicionales, y a sus pies un prado tapizado de rocas de formas insólitas, que evocan alpacas y llamas:

M.C.: Eso se encuentra cerca de Huch'uy Lluqllu. Encima del «corral de los Incas». [La hija del Ausangate] estaba en camino, ya, ella ya estaba en camino, caminaba detrás de sus animales: entonces, se quedó inmóvil²⁰, ahí. Ella siempre está con sus animales. Está ahí, convertida en piedra, ha sido cambiada en piedra. Es una chica alta, está sobre su roca, con su sombrero plano. Sus animales, son piedras, como pequeños montículos, son pesadas y difíciles de mover. Es como si los animales durmieran. Hay alpacas, ¿ves?, alpacas. Y también carneros, de todo, llamas también: todas las especies de animales.

X. R.: Pero, ¿cómo y por qué se metamorfoseó en piedra?

M. C.: Es que, ella estaba en camino, y un hombre, creo, la vio, mientras caminaba detrás de sus animales. Entonces, en el lugar en donde ella estaba, se

¹⁷ Para un estudio de este tema folklórico, ver Morote Best (1988: 241-282). Nosotros mismos hemos recogido numerosas versiones de este cuento.

¹⁸ Andrés Merma, *Ausangate*, 240501, /9/ (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 17).

¹⁹ Ver Andrés Merma, *Ausangate*, 240501 (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 17 sq.), y Andrés Merma, *K'ulli kiwi*, 240501 (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 25 sq.).

²⁰ *Tapkay*: quedarse inmóvil.

quedó inmóvil, convertida en piedra, ¿comprendes? En el lugar mismo donde ella estaba, convertida en piedra. Ella está ahí, lista, con su jarra de chicha. [...]

B. C.: Un hombre [la] habría visto, según se cuenta. Hombres, un montón de hombres, [la] habrían visto.

Máxima Chuquichampi y Braulio Ccarita

La transformación del aliado sobrenatural del joven Mariano es formalmente homóloga a aquella de la hija del Ausangate, sorprendida por testigos indeseables cuando hacía pastar a sus animales, e instantáneamente petrificada. Lo que rompe el encanto es la irrupción brusca de un grupo de hombres incrédulos (el sacerdote y su grey), o por lo menos extraños al misterio de la hierofanía de la cual son testigos involuntarios (los pastores del valle de Pitumarca), es decir, hombres que pertenecen a este «mundo de aquí», y que no están preparados para la revelación de la «presencia» del mundo-otro. La frontera entre los dos mundos, por un tiempo entreabierta, se cierra: y las relaciones entre el mundo-otro y este mundo de aquí cesan de ser inmediatamente perceptibles. Al *altumisayuq* le incumbirá la tarea de restaurar esta comunicación interrumpida, y hacer patente, dentro del marco estrecho y codificado del ritual chamánico, la existencia del mundo-otro y de los seres que lo pueblan.

Así, en los tiempos inmemoriales, algunos *apu* que habían tomado apariencia humana, han podido ser metamorfoseados en rocas. La aventura de Manuel se inscribe en esta antigua tradición. No se sabe mucho, en este ovillo de signos, si fue la Iglesia la que hizo pintar la efigie santa sobre una roca que era ya objeto de un culto, o si son los pastores quienes han reinterpretado el mito de la transfiguración de Cristo a la luz de su propia tradición religiosa. Lo que es seguro es que, en la mente de los pastores, la imagen de Cristo impresa en la roca evoca otras petrificaciones, provocadas, o soportadas, por algunos *apu*. Y esta asociación contamina la idea misma de la divinidad: el cristo de la roca se convierte, o en un *apu*, o en una entidad del mundo-otro, asociada a los *apu* (no olvidemos que el pequeño Manuel es capaz de incrementar el rebaño de su joven amigo, por ejemplo), y metamorfoseada por ellos en piedra, bajo la amenaza de una agresión.



Otros argumentos también militan a favor de la identificación de Quyllurit'i con un *apu*. Braulio nos informa por ejemplo que el Qulqipunku y el Sinaqara poseen rebaños de alpaca, que a veces salen de sus entrañas y pastan sobre sus laderas:

[...] Y también, veamos: tiene animales domésticos. Antes, había cantidades. Antiguamente, fui, y vi a las alpacas del Señor de Quyllurit'i, antes de eso, quizás eran poco numerosas, no sé. Antiguamente, había más de cien, o más aún, más de doscientas, así.

X. R.: ¿Dónde?

B. C.: Aquí, más abajo, [...]. Antiguamente vi animales, viniendo: en el abra había casas, ahí fue donde los vi: pero no había nadie en ese lugar del valle, eran solamente alpacas del Milagroso Señor de Quyllurit'i. No entraban alpacas de nadie más en ese lugar del valle.

Braulio Ccarita

258

La expresión «animales domésticos» es traducida del quechua *uywa*, que se usa sobre todo para designar a los animales del rebaño²¹. Pero, entre estos animales, sabemos que los más importantes son las alpacas, confiadas por el *apu* al pastor. El *apu* posee rebaños de alpacas, que pastan en los bordes de los lagos bajo la apariencia de *inqaychu*. El *apu* es además un pastor, que hace pastar a sus vicuñas, asimiladas a las llamas y a las alpacas. En suma, en esta descripción de las «alpacas del Milagroso Señor de Quyllurit'i», como dice Braulio, se encuentra todos los rasgos formales que definen al *apu*, divinidad tutelar de los pastores de las Tierras Altas²².

Esta identificación no se detiene además ahí, como lo certifica este testimonio recogido sobre el glaciar de Qulqipunku, de un *Ukuku* de la provincia de Canchis:

Tú preguntas por qué viene la gente hasta aquí [hasta la cima del glaciar], ¿por qué? Porque en verdad, el Señor de Quyllurit'i, en verdad, se encuentra allá [hacia abajo, en una falda de la quebrada]. Entonces, como eso no llega más allá [hacia fondo del valle, ¡pues!, vienen aquí. ¿Por qué? Porque aquí, estamos en altura, eso, por eso es que aquí encienden sus velas, ves, es mucho más seguro.

Ven a los ladrones, o bien, por ejemplo, si se ha robado vacas, aquí, ellos saben quiénes son los culpables. Ése es el motivo de las velas negras, es para contrariar [sus] proyectos²³.

Emerson Wayta

Nos enteramos primero que el Señor de Quyllurit'i «no llega más allá del fondo del valle»: Emerson habla aquí de la imagen santa, que está encerrada en la capilla, hacia abajo del glaciar. En cambio, en las alturas, los *Ukuku* encienden cirios y rezan al Señor de Quyllurit'i. ¿Por qué es necesario escalar las pendientes cubiertas de hielo, para ir a depositar su ofrenda en una grieta? Es que, «es mucho más seguro», es decir más eficaz. Y esta eficacia reside en el hecho de que, una

²¹ Para un análisis del sistema de clasificación de los animales que emplean los pastores de las Tierras Altas, ver Flores Ochoa (1975; 1978).

²² Deste este punto de vista, es sugerente observar que la roca de la iglesia también ofrece similitudes formales con una *khuya rumi*, la «piedra de compasión» sagrada que se encuentra dentro del recinto del canchón o *muyu cancha* y que propicia la multiplicación de los rebaños del pastor. Véase nuestro capítulo sobre los ritos propiciatorios.

²³ El texto quechua dice: *contraykipaq*, lit. «para tu contra». Pero habida cuenta del contexto, podemos traducir para contrariar «sus proyectos».

vez izados sobre el glaciar, en posición vertical con relación al valle, la gente «ve a los ladrones, o bien, por ejemplo, si se ha robado vacas, aquí, ellos saben quiénes son los culpables». Ahora bien, esta facultad de percibir las cosas «desde arriba», y de poder contrariar los proyectos de los individuos malintencionados, es también una facultad del *apu*. Puesto que el *apu* es una prominencia, un punto culminante, él sabe, él «ve» lo que hacen los hombres:

M. A.: Veamos: cada pueblo —*llaqta*—, está situado sobre un territorio, y pertenece a un *apu*, y ellos nos miran, nos controlan, hacen prosperar nuestros rebaños de alpacas, velan para que vivamos bien.

Marcial Aedo

Nos miran, nos controlan, e incluso «velan para que vivamos bien». Estos *apu*, desde lo alto de sus promontorios, son atentos vigías. Como también son testigos de las deambulaciones de los hombres, pueden prevenir los hurtos de ganado. Así, las velas negras, ofrecidas al *apu* para conjurar el hechizo, son solamente eficaces si se las ofrece allá arriba, sobre el glaciar.



Resumámonos: el «Señor de Quyllurit'i» es una divinidad que se aparece milagrosamente a un joven pastor. Ella lo venga por las injusticias de las cuales es víctima incrementando su rebaño e hilando la lana en vez de él. Ella enceguece a sus enemigos irradiando un fulgor «blanco resplandeciente», como el color del poncho del Ausangate y de las llamas sagradas de los pastores. Está situada a veces sobre, o en una roca, al fondo (*k'uchu*) del valle de Sinaqara y de la iglesia que se ha construido allí, otras veces en el interior del inmenso glaciar del Qulqipunku, que domina con toda su estatura el valle y el santuario. Desde este glaciar, puede «velar», sobre los rebaños de los pastores, y contrariar los proyectos de eventuales ladrones. Posee rebaños, que salen a veces de las entrañas de la montaña y pastan a ambos lados del río Sinaqara.

Todas estas informaciones nos obligan a concluir que, para sus fieles oriundos de las regiones de ganadería del macizo del Ausangate, el Señor de Quyllurit'i es una divinidad esencialmente pastoril, responsable de la multiplicación de los animales del rebaño, y homóloga, desde todo punto de vista, de los *apu*, que ejercen una tutela vigilante sobre la vida de los pastores de las Tierras Altas. Quyllurit'i es un *apu*, emparentado con el Ausangate (no olvidemos que Qulqipunku y Sinaqara son los hijos del Ausangate), o por lo menos un producto, una manifestación sensible de los *apu*. El culto que los pastores rinden a Quyllurit'i debe ser entendido de esta manera: en la iglesia, sobre la roca sagrada, ellos glorifican una aparición o una emanación de su divinidad tutelar, el *apu*; y, yendo hasta el glaciar que domina el valle, se dirigen esta vez al mismo *apu*. El vaivén de

los danzantes entre la montaña resplandeciente de hielo y la capilla del cristo petrificado no es prueba de un sincretismo exitoso, cuyo pretexto y medio sería la celebración de *Corpus Christi*: el verdadero objeto de culto es la misma divinidad pastoril, manifestada de dos maneras.

Estos argumentos a favor del carácter pastoril e indígena de la celebración de Quyllurit'i son producto de la observación etnográfica. Quisiéramos concluir este análisis comparando brevemente nuestros datos con aquellos proporcionados por la etnohistoria.

260

Las crónicas nos recuerdan que el Ausangate era, en la época precolonial, una de las principales *waka* de la región de Cuzco²⁴. Además, Cobo, en su censo efectuado a mediados del siglo XVII, registra un número muy elevado de *waka* en cada una de las provincias del antiguo imperio. Como David Gow lo ha demostrado entregándose a un análisis estadístico de los diferentes tipos de *waka* descritas por Cobo, en la mayoría de los casos se trata de cerros, de rocas o de manantiales²⁵. Estos tres tipos de manifestaciones de la divinidad están ligados unos a otros, por supuesto, como ya lo hemos dicho: los manantiales, situados al pie de los cerros, son puertas de acceso al infra-mundo, de donde han salido los animales domésticos. A menudo las rocas objetos de culto eran testimonio de antiguas litomorfosis, como lo destaca Gow al evocar el muy antiguo mito de creación de la humanidad por Viracocha, según las versiones que llegaron hasta nosotros: la primera humanidad, después de haberse rebelado contra su creador, fue finalmente transformada en piedra²⁶. Otros mitos de la época precolonial como el de Ayar Uchu, petrificado cuando se acercaba a Cuzco, remiten a la misma tradición (Urton, 1999: 49-50). Sea como fuere, las rocas estaban estrechamente asociadas a los cerros cercanos, como lo recuerda con razón Robert Randall (1982: 44 sq.). Y aún en nuestros días, la roca de la virgen, por ejemplo, situada encima de la capilla, es llamada «Mama Sinaqara» por algunas pastoras, prueba del vínculo que une al *apu* Sinaqara con la *waka* que probablemente se adoraba, en la época precolonial, en el emplazamiento de la roca actual²⁷.

El relato oficial del encuentro entre Mariano y Manuel sitúa este episodio en el año 1780: y ninguna fecha, seguramente, podría ser más sospechosa que ésta. 1780 es

²⁴ Las crónicas de Guamán Poma y de Cieza de León, por ejemplo, son muy claras sobre este punto (ver Sánchez Garrafa, 1995: 170).

²⁵ Ver Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, Francisco Mateos (ed.), Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1964 [1653]. In: Gow (1974: 56-57). Véase también Bauer (2000).

²⁶ Gary Urton efectúa una buena síntesis de las diferentes versiones de estos mitos, según los cronistas (Urton, 1999: 34-37).

²⁷ Randall (1982: 44): «*The rock in which is located the niche of the Virgen of Fátima is worshipped by Indian women because they say it is the Virgin who taught them how to spin weave [...]. Since this is not an orthodox catholic function of the Virgin Mary, we might view the rock of the Virgin as a pre-catholic huaca*».

el año de la gran rebelión de Túpac Amaru, un cacique de origen inca, gran lector de los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega, que exaltan el glorioso pasado precolonial. Túpac Amaru intentó restaurar el Imperio uniendo a su causa a los *kuraka* de la región de Cuzco. Se sabe que los conspiradores mantenían reuniones secretas en las inmediaciones de Sinaqara²⁸. No es sorprendente constatar que el esfuerzo de las autoridades eclesiásticas para cristianizar el santuario de Quyllurit'i tome a 1780 como fecha de referencia. El carácter apologético del relato de la aparición milagrosa de Manuel está además confirmado por el hecho de que se ha encontrado muchos ejemplos de relatos similares en numerosas regiones del Perú: en todos los casos, se trataba de incorporar a la religión católica un culto cuyo origen es precolonial (Randall, 1982: 41)²⁹.

Finalmente, el análisis de las pinturas que ornan algunos vasos ceremoniales (*qiru*), de comienzos del siglo XVIII (por ende antes del milagro de 1780), tal como ha sido realizado por Jorge Flores Ochoa³⁰, confirma, sin la sombra de una duda, la existencia de un rito colectivo cuyos actores eran sensiblemente los mismos que aquellos que podemos ver hoy en día durante la fiesta de Quyllurit'i: en particular, sobre los vasos se observa a danzantes *wayri Ch'unchu*, y a los *Ukuku*, con los mismos atavíos que los que llevan los danzantes actuales. Inclusive la cumbre nevada del Qulqipunku está representada. Sentados sobre la nieve³¹ se observa a tocadores de flauta (*lawita*), que llevan sobre su espalda grandes ramilletes de *waylla ichhu* (una gramínea de altura, de la cual ya hemos hablado). Los danzantes *Ch'unchu* llevan ellos también ramilletes semejantes. Al pie de la montaña, las mujeres realizan ofrendas de chicha, de alimentos y de tejidos.



Ahora que ha sido establecido el carácter eminentemente tradicional y pastoril de la fiesta de Quyllurit'i, nos falta comprender su significado profundo. ¿Por qué los peregrinos se reúnen para ascender las pendientes nevadas del *apu* Qulqipunku? ¿Qué significan sus extraños disfraces, y las complejas coreografías que ejecutan, día y noche, al exterior de la capilla? Para responder a estas preguntas, tenemos que dedicarnos a la descripción de estas danzas, las mismas que cobran todo su

²⁸ Como lo recuerda Randall (1982: 4).

²⁹ Se encontrará una lista de estos relatos en Efraín Morote Best (1953). Gow interpreta esta «cristianización» como un intento, coronado de éxito, de los campesinos para legitimar un antiguo culto ante los ojos de la Iglesia Católica: «a successful attempt by the peasants to legitimize one of their sacred places in the eyes of the catholic church» (1976: 245). Nosotros pensamos, con Robert Randall, que es exactamente lo contrario que se ha producido, es decir que la Iglesia se ha apoderado de alguna manera del santuario, y lo ha cristianizado, para desposeer de él a los peregrinos.

³⁰ «Arte de resistencia en vasos ceremoniales inka, siglos XVII-XVIII». (In: Flores Ochoa, 1990: 15-72).

³¹ En esa época, seguramente el glaciar llegaba hasta la ubicación actual de la capilla.

sentido una vez que se las sitúa dentro de un vasto esfuerzo de simbolización, cuyo principal interés radica en realizar una nueva forma de mediación entre los hombres y su *apu*.

3. Un rito de mediación colectiva

Entre todas las comparsas (tipos de danzantes) que concurren a la celebración de Quyllurit'i, existen tres que llamarán particularmente nuestra atención, porque su rol es de primer orden.

262

Comencemos por describir aquella cuya interpretación es más fácil. Se trata de danzantes *qhapaq Qulla*³² (lit. «los ricos habitantes del Qullaw, o Qollao», del otro lado del abra de La Raya, en el altiplano del lago Titicaca). Los danzantes están vestidos con un pantalón corto y medias blancas. Llevan una chompa tejida y un pasamontañas blanco. Se cubren la cabeza con una montera finamente bordada. Sus zapatos son de cuero. Atado a su espalda llevan el cadáver de una pequeña vicuña, llama o alpaca, cuyas vísceras se ha extraído y hecho secar. El traje ricamente decorado y trabajado, el animal que llevan ostensiblemente, hacen de los *qhapaq Qulla* los prototipos del rico ganadero y comerciante, proveniente de las Tierras Altas que se extienden más allá del macizo del Ausangate. Hemos recordado los mitos que explican la distribución actual del ganado y de los productos agrícolas a ambos lados del abra de La Raya. Los *Qulla* tienen fama de ser excelentes ganaderos, y sus llamas son más grandes, y más vigorosas, que aquellas que se puede observar en la región del Ausangate. También son infatigables comerciantes, que antaño recorrían, con sus caravanas cargadas de productos de las altiplanicies, grandes distancias en dirección del piedemonte, para practicar allí el trueque. Los *Qulla* están pues asociados a las Tierras Altas, a la ganadería, y a la agreste naturaleza salvaje que los pastores han logrado domesticar. En general danzan sobre la explanada, frente a la capilla. Ellos no suben para tomar por asalto la montaña.

Frente a los danzantes *qhapaq Qulla*, encontramos las comparsas de *Ch'unchu*³³, lit. «los salvajes», quienes se dividen a su vez en *wayri Ch'unchu* (los reyes salvajes) llamados también *q'ara Ch'unchu* (los salvajes desnudos), *phuri wayri* (los reyes emplumados), o también *puka pakuri* (plumas rojas de ara³⁴) por un lado, y *qhapaq Ch'unchu* (los ricos salvajes) por el otro. Observemos en primer lugar a los *wayri Ch'unchu*. Sobre la cabeza llevan una corona de plumas de ara, un

³² Emplearemos la mayúscula para designar a los danzantes, por oposición a los *qulla*, habitantes del Qollao en general.

³³ Emplearemos la mayúscula para distinguir a los danzantes de los «salvajes» en general.

³⁴ También se dice *wari pakuri* (ver Flores Ochoa, 1990: 57).

pájaro cuyo hábitat es el piedemonte amazónico. Esta corona se prolonga sobre la espalda del danzante en forma de una inmensa trenza de plumas de diversas aves, rojas y azules, en general. El danzante sostiene en la mano una lanza, o un arco de madera de chonta, una madera de la selva. Su camisa blanca y su pantalón negro son sencillos. Va calzado con sandalias de caucho, las famosas *uhut'a* (ojotas), que llevan de costumbre los campesinos pobres. A primera vista, los *Ch'unchu* son la antítesis de los *Qulla*: vienen de las regiones del piedemonte y de la cuenca amazónica, de las Tierras Bajas. Representan al «salvaje» (*ch'unchu*), evocado a través de su atavío de plumas³⁵. Son pobres, mientras que los *Qulla* son *qhapaq*, es decir ricos.

Así, se establece una primera dicotomía, espacial y sociológica, entre el piedemonte (o las Tierras Bajas), pobre y salvaje, por un lado, y las Tierras Altas, ricas y civilizadas por el otro. A esta primera dicotomía viene a añadirse una segunda: porque según los mitos de las tres eras de la humanidad recogidos en Paucartambo, y que ya hemos mencionado, los *machula*, paganos (gentiles) orgullosos y salvajes, a quienes el *ruwal* había decidido castigar por su insolencia enviando sobre ellos un diluvio de fuego, encontraron refugio en el piedemonte amazónico, en donde algunos continúan viviendo como salvajes (*ch'unchu*). Cuando cesó el incendio, el *ruwal* hizo aparecer el sol, y creó a un hombre y a una mujer, *Inkarri* y *Qollari*, quienes, después de algunos intentos infructuosos —que los enfrentaron además con los sobrevivientes de los *machula*—, huyeron hacia La Raya (el límite del Qollao), y fundaron la ciudad de Cuzco³⁶. Así, los danzantes *Ch'unchu* están asociados a los *machula*, humanidad primitiva y salvaje; mientras que los *Qulla* representan a la humanidad nueva, civilizada, cuyo nacimiento inaugura la era nueva.

Las dicotomías que oponen a los *Ch'unchu* con los *Qulla* se establecen pues sobre cuatro planos distintos: espacial (tierras bajas/tierras altas), temporal (era de los *machula*, era de *Inkarri*), cultural (salvajes/civilizados) y finalmente social (pobres/ricos). Y el santuario de Quyllurit'i, situado a medio camino de la cuenca amazónica y de las Tierras Altas de La Raya, se presta admirablemente a este juego de contrarios, quienes, por intermedio del ritual, pueden reconciliarse y ofrecer a los participantes la imagen de una unidad encontrada. Estas dicotomías, al encajarse unas con otras, construyen analogías que podemos representar de la manera siguiente:

³⁵ La identificación con el salvaje está claramente establecida en un artículo de Josafat Roel Pineda que hace alusión a otra fiesta, la de la Virgen del Carmen, que tiene lugar todos los años, en el mes de julio, en Paucartambo. Los danzantes *Ch'unchu* participan igualmente en esta fiesta. Ellos simulan un ataque de «salvajes» contra la Virgen, en recuerdo de un mito según el cual la estatua habría sido atacada, durante una procesión, por tribus «salvajes» de la jungla. Ver Roel Pineda (1950: 61).

³⁶ La versión Q'ero, es la que nos interesa más particularmente porque pertenece a la provincia de Paucartambo. Ver Oscar Núñez del Prado (1958) y Efraín Morote Best (1958).

<i>Ch'unchu</i>	=	Tierras Bajas	=	salvaje	=	<i>Machula</i> (pasado)
<i>Qulla</i>		Tierras Altas		civilizado		<i>Inkarri</i> (presente)

264

Pero este primer resultado no podría satisfacernos. Porque los *Ch'unchu* son también personajes híbridos, y por consecuencia mediadores. En efecto, se los asocia a menudo con los incas, pues llevan sus ornamentos de plumas, y a veces, los taparrabos bordados (en el traje del *qhapaq Ch'unchu* en particular). Las plumas de aves de las Tierras Bajas eran un bien muypreciado en la época precolonial. Se conoce que la negativa del cacique de los *Kuyo* de saldar un tributo de plumas para el Inca dio a este último el pretexto de la guerra que le permitió abrirse las puertas del Antisuyu, por el paso de Waylla-Waylla y el valle del Madre de Dios (precisamente la región de Quyllurit'i)³⁷. Estas plumas están también asociadas a los *apu* (Sánchez Garrafa, 1995: 175-176, 183), y en consecuencia, al mundo civilizado (puesto que los *apu* son héroes culturales). Los *Ch'unchu* son entonces personajes dobles: a la vez salvajes y civilizados, pertenecientes a las Tierras Bajas (por sus lanzas de madera de chonta, sus plumas de ara) y a las Tierras Altas (por las plumas también, asociadas a los *apu* y a los reyes Incas³⁸, los taparrabos bordados), son mediadores por excelencia. Representan al piso ecológico del piedemonte, situado a medio camino entre lo alto y lo bajo, entre el mundo de la naturaleza salvaje y de la barbarie (el piso selva) y el de la naturaleza domesticada y de la civilización (el piso puna). Encarnan el ideal de una complementariedad entre dos universos: trátase de la cultura o de la naturaleza, cada una tiene necesidad de la otra para ser pensada, y, como es el caso aquí, «representada».

Pero esto no basta para comprender completamente la verdadera naturaleza de los danzantes *Ch'unchu*. Pues hemos dicho que son también representantes del mundo antiguo (el de los *machula*), abolido por el advenimiento de tiempos nuevos (la primera salida del sol, el tiempo de *Inkarri*). Pero también hemos recordado, en el capítulo consagrado a las representaciones del mundo de los muertos, que la posición de los incas, de la civilización andina, de un lado y de otro de esta frontera temporal, es de lo más ambigua: y el traje de los *Ch'unchu* nos aporta una confirmación sobre este punto. Si bien los *Ch'unchu* encarnan a los *machula*, los hombres salvajes de los tiempos antiguos, también encarnan a los ancestros incas: como si Inca y *machula* se confundiesen en un «antes» que los danzantes resucitarían durante una fiesta. Sin embargo, no se trata de un «antes»

³⁷ Esta historia es relatada por Cobo (1964 [1653], cap. VIII: 71), y comentada por France-Marie Renard Casevitz (1986: 95).

³⁸ Las plumas son aquí un significante polisémico.

desaparecido para siempre. Al contrario, lo que el traje de los *Ch'unchu* proclama, es un pasado aún presente, o, si se prefiere, una humanidad difunta, pero que se rehúsa a morir completamente. En esto también, los *Ch'unchu* son liminares: en la frontera del pasado y del presente, de la muerte y de la vida, ellos permiten un «paso» entre estados que de costumbre se consideran incompatibles. Ellos son los testigos de una actualización persistente del pasado, en un tiempo dilatado al infinito, puesto que se trata del tiempo del rito, reactualizado periódicamente, y por ende circular. Podemos resumir nuestras observaciones en un cuadro:

Tierras Altas	Plumas, paños	Civilización Naturaleza domesticada Cultura	Presente	Vida
Piedemonte	Traje de los Ch'unchu	Armonía de los complementarios	Inca, Machula (Ch'unchu)	
Tierras Bajas	Plumas, lanzas	Barbarie Naturaleza salvaje Naturaleza	Pasado	Muerte

Desde este punto de vista, entonces, las dicotomías que habíamos esbozado anteriormente se invierten: porque los *Ch'unchu* ya no son los símbolos de la barbarie: se convierten en signos de un tiempo de la cultura que resiste a su propia muerte (nuestras flechas señalan el ideal de un tiempo circular, en donde el pasado está permanentemente actualizado), y se muestran en el ritual oponiéndose a los danzantes *Qulla* que encarnan una era nueva, en la que las jerarquías y las segmentaciones de antaño ya no tienen curso.

En efecto, los *Qulla* son considerados como intrusos³⁹, por los habitantes del macizo del Ausangate, y en particular los de las región de Paucartambo de donde provienen los *Ch'unchu*. Testimonio de este antiguo conflicto es la «guerrilla» (pequeña guerra), representada en la fiesta de Paucartambo por los danzantes *Qulla* y los danzantes *Ch'unchu*⁴⁰. Ese día, los *Ch'unchu* libran batalla al *Qulla*, hasta lograr infiltrarse en las filas enemigas y raptar a una «princesa *Qulla*», a la que traen, victoriosos, a su propio campo. Los *Qulla*, derrotados, abandonan la plaza.

³⁹ Tenemos otro ejemplo de la rivalidad entre los habitantes de la región del Ausangate y los *Qulla* en otra danza, no representada en Quyllurit'i pero de la cual Jorge Lira nos ha dado una descripción: la danza de los «Kanchis» (Qanchis). Los danzantes se pasean con un rehén *Qulla*, «que recuerda la invasión del altiplano o Qollao por los kanchis» (Lira, 1949:168).

⁴⁰ Durante un tiempo se representó esta guerrilla en Ocongate, el último día de la fiesta de Quyllurit'i. Pero al parecer, esta innovación, inspirada por un alcalde de Ocongate de origen paucartambino, no prosperó.

Según David Gow (1974: 77-78), esta guerrilla conmemora un acontecimiento histórico: durante una hambruna que azotaba el Qollao, pastores *qulla* habrían venido a establecerse en la región de Quispicanchis. Los habitantes de la región se opusieron vivamente a esta migración, y, en represalia, organizaron el rapto de una jovencita *qulla*. Estos últimos no se dieron por vencidos, y repelieron (*qatiy*: reunir a los animales) a sus agresores hacia las tierras del interior (*ukhu*), es decir hacia el piedemonte. El nombre de la ciudad de Ocongate (*ukhu-qatiy*) vendría de este episodio legendario. Esta etimología ha sido desde luego impugnada (Sánchez Garrafa, 1995: 181). Pero la historia, y su escenificación ritual, vale sobre todo por los signos de los que se sirve. La invasión *qulla* es interpretada por los habitantes del macizo del Ausangate como un «cambio del mundo» (*pacha-kuti*), un desorden. Para convencernos de ello, basta con volver a leer los numerosos mitos, propios de la región del Ausangate, que dan cuenta del origen de una ruptura geográfica y cultural muy clara entre las sociedades situadas a ambos lados del abra de La Raya (por ejemplo Valderrama & Escalante, 1979): a los habitantes del Qollao, las llamas y las grandes extensiones ganaderas; a los del Ausangate, las plantas cultivadas del piedemonte. Un mito está incluso especialmente destinado a dar cuenta de las reglas matrimoniales entre habitantes de las dos regiones: los del Ausangate pueden tomar esposa del otro lado de la frontera simbólica de La Raya; pero los *qulla* no pueden hacer lo mismo⁴¹. *A fortiori*, les está prohibido venir a establecerse, con sus esposas, en el territorio de la otra mitad. El rapto de la joven *qulla*, permitido desde el punto de vista de los habitantes del Ausangate en virtud de las reglas de intermatrimonio que regulan las relaciones entre ellos y los *qulla*, no es sin embargo tolerado por los *qulla*. La batalla que sigue, y que el rito conmemora cada año, corresponde a un trastocamiento del orden que había prevalecido hasta entonces: es decir, a un desorden. La victoria de los danzantes *Ch'unchu* sobre los *Qulla* permite un restablecimiento del orden... justamente desmentido por la historia, puesto que los *Qulla* terminaron ganando, y, siempre según Gow, se establecieron de manera estable en numerosos puntos de las actuales provincias de Paucartambo y Quispicanchis⁴². El nuevo juego de analogías entre *Ch'unchu* y *Qulla* se establece como sigue:

⁴¹ «Desde entonces, la mujer nunca puede ir como nuera al *qollao*, jamás puede ir como nuera, más bien puede venir del lado del *qollao*. Los hombres de este lado pueden traer una mujer *qolla*, pero nunca una mujer de este lado puede ser llevada por un *qolla*» (Valderrama & Escalante, 1979: 128).

⁴² Los informantes de David Gow dicen: «en todas las rinconadas se establecieron los *qollas*» (Gow, 1974: 78).

<i>Ch'unchu</i>	=	Equilibrio de los complementarios	=	orden
<i>Qulla</i>		Desequilibrio (negación de los complementarios)		desorden

Así, la relación entre danzantes *Ch'unchu* y danzantes *Qulla* se invierte en parte. Los primeros representan el orden, un orden deseado, en el que los contrarios (alto/bajo, naturaleza salvaje/ naturaleza domesticada, pasado/presente, muerte/ vida) pasan a ser complementarios, y producen una totalidad. Los segundos representan el desorden, por la negación misma de este orden que los mitos han establecido de una vez por todas. La fiesta de Quyllurit'i no brinda la ocasión de una escenificación de la complementariedad entre Tierras Altas y Tierras Bajas, representadas respectivamente por los *Qulla* y los *Ch'unchu*, como había parecido en un primer nivel de análisis. El verdadero interés mayor de la fiesta, y de la batalla ritual librada en Paucartambo, radica en la restauración de un orden amenazado por la irrupción de los *Qulla* en un espacio sagrado que no es el suyo, estructurado por un juego de complementariedades del cual están excluidos. Los *Ch'unchu* son los principales actores de esta restauración, porque son personajes liminares, que llevan en ellos la suma de las discontinuidades de las cuales Quyllurit'i proporciona, en y por ellos, una feliz síntesis.



Dejemos por ahora el problema de las relaciones entre danzantes *Ch'unchu* y *Qulla*. Ahora es preciso examinar aquellas que permiten comparar a los *Ch'unchu* con otro tipo de danzantes, los *Ukuku*. La mayor parte del tiempo, éstos no conforman un conjunto de por sí. En cada comparsa, hay un contingente de *Ukuku*, y sobre todo en las comparsas de *Ch'unchu*. Los *Ukuku*, que son llamados también pablucha (Pablito) están vestidos con un enorme abrigo de yute sobre el cual han cosido largas hebras de lana de alpaca o de carnero, para simular un grueso vellón. Estos abrigos son en general negros o marrones. A veces utilizan hebras rojas sobre el torso para dibujar una cruz. Los *Ukuku* se cubren el rostro con un pasamontañas negro, que tiene un ribete blanco alrededor de los ojos, dando la impresión de ser lentes. Alrededor del cuello llevan una *puyka*, botellita de plástico en la que guardan aguardiente, y de la cual se sirven también a manera de un tubo de bambú, soplando en ella para producir un silbido. En la cintura llevan una muñequita de simulación, que representa a su doble (*animu*), y un látigo, del cual se sirven para hacer respetar el orden.

En efecto, los *Ukuku* son los «guardianes» del Señor de Quyllurit'i. Están encargados del mantenimiento del orden y de la sanción de las infracciones

cometidas por los participantes. Reprimen severamente la ebriedad. Durante las procesiones, velan porque los hombres retiren su sombrero cuando pasa delante de ellos el anda del Señor de Tayankani. Pero también, son causantes de desorden: se pasean entre los grupos de danzantes y les hacen bromas pesadas. Se entregan a mil bufonadas.

Eso es, ahí es siempre donde [los *Ukuku*] están, junto con estos grupos de danzantes, y son ellos quienes les dan órdenes, como si fueran sus comandantes. Hacen de todo, y siempre, entre todos los danzantes, ellos son los más traviesos. Son ágiles, ¿qué no hacen? Juegan, se pelean, buscan a las personas en falta: cuando las encuentran, les quitan su comida, para hacer sus bufonerías. Eso es, es su característica.

268

Octavio Qanqere

Esta primera contradicción pone de relieve su carácter ambivalente. Los *Ukuku* son también, como los *Ch'unchu*, personajes liminares y mediadores. La lista de sus contradicciones internas no se detiene ahí. Hablan con voz de falsete, por lo que pertenecen al polo femenino, pero sus proezas físicas (solo a ellos les está permitido ascender sobre el glaciar, y son sus guardianes), su vigor cuando se trata de castigar a los contravinientes de la ley, o entregarse a batallas rituales (las danzas llamadas *yawar mayu*, «río de sangre»), su demostrada virilidad finalmente, los acercan al polo masculino.

A la vez hombres y mujeres, payasos y oficiales severos encargados del mantenimiento del orden, los *Ukuku* son también seres híbridos en virtud de su traje. En efecto, ellos representan, según algunos testimonios⁴³, un personaje mítico, mitad oso-mitad hombre, el *uña-ukumari* (lit. «el bebé oso»), cuyas hazañas⁴⁴ cuenta una antigua leyenda. En las versiones de esta leyenda que hemos podido recoger en Siwina Sallma, en Phinaya y en Marcapata⁴⁵, el *uña-ukumari* es el fruto de amores contra natura de un oso y de una pastora. Sus padres lo llaman Pablo, o Pablucha (y éste es precisamente el otro nombre de los *Ukuku*). Consigue matar a su padre oso y a emprender la fuga con su madre. Llegan a un pueblo. Pero la fuerza bestial del joven Pablucha representa un peligro para los aldeanos. Buscan librarse de él encargándole el cumplimiento

⁴³ Cf. Octavio Qanqere, 280601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 493-501. Gow (1974) y Randall (1982) afirman la misma cosa.

⁴⁴ Las versiones de esta leyenda son innumerables (cf. Morote Best, 1988; Robin, 1997, por ejemplo). Pero la mayor parte del tiempo, el chiquillo se llama Juan Oso, y nunca Pablo. Las versiones que nosotros hemos recogido provienen del macizo del Ausangate y del piedemonte (Marcapata), es decir de las regiones en donde se concentraban, originalmente, los peregrinos de Quyllurit'i. Es probable que el nombre «Pablo» que se le da a los danzantes *Ukuku* venga de estas versiones del mito del *uña-ukumari*. Si es el caso, habríamos resuelto el misterio del apelativo Pablucha, que taladra desde tiempo atrás a los etnólogos.

⁴⁵ Ver por ejemplo Lucho Waywa, *ukuku*, 060701. (In: Ricard Lanata 2004b, anexo 2: 120 sq.).

de tareas susceptibles de provocar su muerte: ir a cortar leña al bosque, ahí donde viven los animales feroces, etc. Pablucha sale airoso de estas misiones. Finalmente, es expulsado del pueblo. En otro pueblo, deshabitado, se enfrenta a un *kukuchi*. La lucha dura varias horas. Ya sin fuerzas, le encarga a su muñeca de simulación que lo remplace: esta termina venciendo al *kukuchi*. Pablucha es recibido como un salvador: ha perdido su fuerza bestial y en lo sucesivo puede vivir entre los hombres.

Este cuento escenifica una tercera serie de antagonismos: el *Ukuku*⁴⁶ es un ser mitad hombre-mitad oso, pertenece por su padre a la vida salvaje (testigo de ello, su fuerza bestial), y por su madre a la vida civilizada. Posee un doble, depositario de su fuerza extraordinaria, pero que termina agotándose, igual que el *Ukuku*, en la lucha contra el *kukuchi*. El relato de las aventuras del *Ukuku* es el de un largo movimiento, del polo de lo salvaje, hacia el de la civilización, o también, del polo de la naturaleza, hacia el de la cultura⁴⁷. Pablucha logra finalmente, en su lucha contra el *kukuchi*, hacer la síntesis entre su fuerza bestial —que lo vincula a la naturaleza salvaje—, y sus inclinaciones hacia la vida socializada (acepta tomar la defensa del pueblo contra el agresor sobrenatural), que lo unen a la cultura. El personaje del *Ukuku* deviene así ejemplar de la condición humana, que se debate entre las fuerzas de la naturaleza, a la que pertenece, y sus aspiraciones propias hacia la cultura, cuyo primer motor son las exigencias de la vida en sociedad, que le permiten alzarse a un nivel de organización diferente, superando el orden natural al cual estuvo asida primero.

Además, los habitantes del piedemonte, de donde provienen los osos de anteojos cuyo prototipo es ilustrado por el oso del cuento de Pablucha, dicen que el oso (llamado también *ukuku*) es el *inqa* del hombre (*runaq inqan*), es decir, en definitiva, el *animu* mismo del hombre.

[...] Estos *ukuku* viven al estado salvaje, en los bosques del Wawallani. Y luego, al mismo tiempo, son también el *inqa* de los hombres, según cuentan. Sí, el *inqa* de los hombres. Es su *inqa*, y aún hoy son peligrosos, descienden de tiempo en tiempo, esos osos salvajes. Viven sobre las laderas del Wawallani, por todo lado.

Pascual Condemayta

⁴⁶ Nota sobre la ortografía. *Ukuku* es un término ambiguo, porque designa a la vez a los danzantes de la fiesta de Quyllurit'i, y al oso de anteojos (también denominado *ukumari*, *Tremarctos ornatus*: Robin, 1997: 374; Morote Best, 1988: 179), cuyo hábitat está situado en el piedemonte, y que en parte sirve de inspiración al traje de los danzantes. En el primer caso, se trata de personajes híbridos; en el segundo, de un mamífero perfectamente identificado. Para distinguir las dos acepciones, emplearemos la mayúscula para designar a los danzantes, y al ser híbrido del cuento del *uña-ukumari*. *Ukuku* es entonces sinónimo de Pablucha. En ausencia de mayúscula, el término designará al animal.

⁴⁷ Éste es el análisis que Valérie Robin hace de este cuento (Robin, 1997).

Este hecho es confirmado por Braulio Ccarita:

El *ukuku* tiene la apariencia de un hombre. Se parece a un hombre, su apariencia es semejante a la nuestra, entonces, el *ukuku* es como nosotros, es ¿cómo decirlo?, es como nuestro *animu*, como nuestro antepasado, nuestro ancestro. Eso es el *ukuku*: porque él existe, existimos nosotros también. Él nos insufla —*samay*— nuestro *animu*, el *ukuku*. Pero es muy fuerte. Sin razón, podría lanzarnos al aire, como si fuésemos enfermos y disminuidos. ¿Quién sabe dónde terminaríamos aterrizando? No nos haría caso. Es muy fuerte. Pero asusta a la gente⁴⁸. Entonces, el *ukuku* es como un *inqa*. Porque insufla —*samay*— [el *animu*].

El *ukuku* es una persona. Como los hombres, tiene su cosita dura y roja: es un verdadero pícaro. Cuando los hombres están en los campos, puede atrapar a cualquier mujer, ¡pues! El *ukuku*, es nuestro *animu*, ¡el *animu* de los hombres!

Braulio Ccarita

La «cosita dura y roja» a la que hace referencia Braulio es desde luego el pene del *ukuku*. Las anécdotas sobre el apetito sexual de los osos son numerosas. Una linda historieta evoca, de manera inversa (es decir, haciendo uso de la ironía), esta fuerza sexual:

Unos hombres están bebiendo. Unos hombres, en una casa, ¿comprendes? «¡Caramba, el *ukuku* va a venir, tengo miedo! Yo, lo golpearé con mi *ullu* —sexo—, carajo», dice uno de ellos. Y el otro le responde: «¡yo también, lo golpearé con mi *ullu*, a este perro, lo botaré al suelo!». Mientras tanto, el *ukuku* está ahí, escucha, detrás de la pared de la casa. ¡El *ukuku* había estado todo el tiempo detrás de la pared! Bueno.

Le pregunta a una mujer, y esta mujer responde: «el *ullu*, es malo, eso te hace un hueco en el cuerpo⁴⁹, y luego, el hueco ya no se vuelve a cerrar jamás, año tras año». Entonces, el *ukuku* piensa: «¡caramba, pero entonces, para mí eso va a ser peor!», ¿ves? Ah carajo, el *ukuku*, caramba, se va. ¿Quién sabe hasta dónde, eh?

«¿Pero qué es esto, el *ullu*? ¡Es peor que todo!». Le pregunta a otra mujer. Ella le responde: «¡Oh no, además te lo vuelven a administrar! ¡Incluso tus pelos ya no crecen más! Es muy malo!». Así es como ella le habla. Entonces, el *ukuku*, a su vez: «¡caramba, si así es, año tras año, no me curaré, acabaré muerto!». Y entonces, se va definitivamente. Eso es todo.

Braulio Ccarita

El cuento de Pablucha, hijo de un oso y de una pastora, retoma el mismo tema. El padre oso rapta a la pastora porque su apetito sexual es insaciable. «El *ukuku*

⁴⁸ En la grabación, interviene aquí la narración del cuento del *ukuku* (ver B. Ccarita, *Ukuku*, 170603. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 39 sq.).

⁴⁹ Es la pérdida del himen.

es el *inca* del hombre»: esto significa en parte que, en su fogosidad sexual que testimonia de su bestialidad, él es la verdad del hombre, una verdad que el hombre ha logrado sin embargo superar adoptando la vida en sociedad, que hace de él un ser de cultura. Pero está «animado», en lo más profundo de sí mismo, por una «fuerza» bestial que pertenece al oso. Es en este sentido que se puede decir de este último que él es el *inca* del hombre: esta animalidad posee siempre una fuerza de actualización en el hombre. El carácter híbrido del danzante *Ukuku* remite a una hibridación más profunda, la de los hombres mismos, a la vez seres de naturaleza y de cultura. Esta particularidad permite también explicar el comportamiento de los *Ukuku* en el interior de los grupos de danzantes: por un lado, imponen el orden y la disciplina necesaria a la cohesión del grupo: desde este punto de vista son factores de socialización, como el *Ukuku* del cuento que triunfa sobre el *kukuchi*, y restaura la cohesión de la comunidad, al mismo tiempo que consigue, por la misma ocasión, integrarse a ella. Por otro lado, los *Ukuku*, llevados por su naturaleza animal, son un poderoso factor de desorden en el seno del grupo. Adoptando alternativamente dos comportamientos antagónicos, los *Ukuku* ponen de manifiesto las tendencias opuestas que coexisten en el interior de todo individuo y de toda colectividad. Comprendemos mejor la necesidad de estos dos rasgos antagónicos, que definen la personalidad del danzante *Ukuku*, y que Octavio Qanqere yuxtapone, sin solución de continuidad, como para destacar mejor su profunda unidad:

[...] son como los que les dan órdenes, sus comandantes. Hacen de todo, y siempre, entre los danzantes, ellos son los más traviesos...

Por último, como si se tratase de reforzar su carácter liminar, los danzantes *Ukuku* pertenecen simbólicamente al piedemonte amazónico, donde viven por lo demás los osos de anteojos: es decir en el piso ecológico situado entre las Tierras Bajas y las Tierras Altas:

[los danzantes *Ukuku*] representan siempre a los pablucha de la *yunka*, de abajo. Se supone que han salido de ahí. Por eso dicen, apenas les haces la pregunta, que los pablucha tienen cantidad de nombres diferentes. Existe el pablucha «fruto de *chunta*», el pablucha «*qulla suyü*», no sé, hay tantos.

Entonces, apenas le preguntas a uno de ellos: «¿de dónde has venido?», él ya te está respondiendo: «vengo de la *yunka*, de las Tierras Bajas, he caminado por montes y por valles, sobre la nieve, dándole vuelta a las cumbres», ¿no?, «he venido hacia estas comarcas, en donde hace demasiado frío», «ahora, ¿vas a volver a tu pueblo?», «sí, ya me regreso», te responde él.

Octavio Qanqere

Así, el *Ukuku*, como el *Ch'unchu*, se muestra antes que nada como una suma de antagonismos, cuya síntesis opera: naturaleza/cultura, femenino/masculino, orden/desorden, alto/bajo.

Tierras Altas	Cultura	Femenino	Orden
Piedemonte	<i>Ukuku</i> , monstruo híbrido	Androginia del <i>Ukuku</i>	Payaso/Guardián
Tierras Bajas	Naturaleza	Masculino	Desorden

272

Es un personaje liminar tanto como el *Ch'unchu*. Y uno se da cuenta que, al comparar a los dos tipos de danzantes, desde el punto de vista de las características que hemos descrito, se parecen en dos aspectos: ambos son representantes del piedemonte, es decir del piso que efectúa la transición entre lo Alto y lo Bajo; y ambos son seres situados a medio camino entre la naturaleza y la cultura, en ello ejemplares de la condición humana y de un equilibrio considerado deseable.

Esta cualidad particular les confiere un rol central de mediadores entre los hombres y la divinidad, el *apu*, que está en el centro del sistema ritual suntuosamente orquestado en Quyllurit'i. Los *Ukuku* ascienden a la montaña. Depositan al pie de los glaciares las ofrendas y las velas que se les ha confiado: son los mensajeros de los hombres, encargados de representarlos ante la montaña. Desde Quyllurit'i traerán a sus comunidades de origen el hielo de virtudes milagrosas. Operan pues un vaivén entre los hombres y el *apu*, entre lo bajo y lo alto. Su actividad se concentra sobre el glaciar, tributario de los *apu* Qulqipunku y Sinaqara. Los *Ch'unchu*, por su lado, son los primeros en penetrar en la capilla, donde se encuentra la roca sagrada, transfiguración de Cristo en la cruz pero antes que nada manifestación del todo poderío del *apu*. Escoltan la imagen del Señor de Tayankani, encerrada en un cofre de madera rodeado de coronas de plumas de ara, como aquellas que llevan los *Ch'unchu*. Participan activamente en la reunión de las dos representaciones de la divinidad (el retrato del Señor de Tayankani por un lado, la imagen incrustada en la roca del Señor de Quyllurit'i por el otro). Su actividad ritual está concentrada sobre todo alrededor de la roca sagrada. Son los guardianes de la imagen santa, presiden las acciones de gracias y la colocación de ofrendas que los devotos realizan incesantemente. *Ch'unchu* y *Ukuku* son los intermediarios entre la divinidad, manifestada en la roca y la montaña, respectivamente, y los fieles. Eso es lo que nos decía un día un *Ukuku* de Marangani:

Escucha. Pablito es el nombre español, *Ukuku* el nombre quechua, indígena, ¿ves? El *ukuku* es un animal, una especie de oso, que vive en el piedemonte andino, al borde de la selva, y que posee una gran fuerza, es un personaje mítico, ¿no?, que está descrito en numerosos cuentos, que son como las leyendas de los Andes, ¿ves? El *ukuku*. Entonces, esa es la relación que mantienen, como este hombre es un hombre mítico, entonces, desempeña el rol de intermediario entre el *apu* y los hombres.

Andrés Choqueluque

Así, *Ukuku* y *Ch'unchu*, situados cada uno en uno de los polos del santuario, son mediadores entre los hombres y el *apu*. Su estatus ontológico liminal los predispone para este rol. Operando la síntesis de todas las contradicciones que fundan la condición humana, y el mundo tal como lo conocen los pastores, muestran el espectáculo de una totalidad, armoniosamente restaurada: son la encarnación, representada y puesta en escena en una coreografía grandiosa, del mundo «ordenado» (*kamachisqa*), cuyos autores son los *apu*. Interiorizando todas las dimensiones de este orden, operan la unión entre el ordenador y «este mundo de aquí», considerado en su totalidad. Estos personajes híbridos contienen en sí mismos la diversidad de la experiencia, y establecen una correspondencia, entre esta totalidad irrepresentable, y el *apu*, divinidad única pero multiforme, que está en el origen del orden cuya manifestación es el mundo. *Ch'unchu* y *Ukuku* son tipos estrechamente ligados: y ahora se comprende que estén representados juntos en los vasos ceremoniales *qiru* que evocaban en el siglo XVIII las fiestas de Quyllurit'i (Flores Ochoa, 1990: 47-54). Mientras que los *Ch'unchu* establecen simbólicamente la comunicación entre los hombres y el *apu*, en la iglesia, los *Ukuku* hacen lo propio sobre el glaciar. Los dos rostros de la divinidad están así reunidos, y esta fusión se viene a añadir a aquella que operan los danzantes híbridos al sintetizar, cada uno a su manera, la totalidad de la experiencia humana y del orden natural.



Nos queda por comprender por qué están distribuidos así los roles entre *Ukuku* (grupos de deportistas que ascienden las laderas del glaciar) y los *Ch'unchu* (escolta emplumada y oficial del Señor de Tayankani). Para ello, tenemos que ir hacia atrás para analizar la topografía del santuario y del espacio mágico del cual Quyllurit'i es, si no el centro, por lo menos uno de sus sitios más relevantes.

Observemos el santuario: la capilla está situada al pie del glaciar, sobre una de las laderas del valle, justo por encima del río Sinaqara, en el lugar donde se levanta la planicie pantanosa del fondo de valle. Se reconoce aquí todas las características de un *alqa*, un punto de declive de la ladera, que marca la transición de una entidad a la otra. La, o las, *waka* (la roca de Cristo y la de la Virgen) se levantan precisamente en el lugar donde los *apu* Qulqipunku y Sinaqara se desprenden de la masa de montañas y de colinas del nudo de Vilcanota, y pasan a ser realidades distintas. Tenemos aquí una primera discontinuidad, una ruptura en el espacio del santuario, cuyos hitos son las rocas. Y ya hemos señalado que las *alqa* son a menudo emplazamientos privilegiados de los rituales de ofrendas: a la vez transición y ruptura, ilustran admirablemente la manera cómo conciben el espacio los pastores de las Tierras Altas.

A esta *alqa* del santuario responde otra, también muy fundamental. Se ha dicho que *Ukuku* y *Ch'unchu* provienen simbólicamente del piedemonte amazónico: es decir, del lugar (que en castellano andino se llama también «el monte» y en quechua, *yunka*), en el que los contornos montañosos de la cordillera se van difuminando poco a poco, y se confunden finalmente en una vasta planicie, las Tierras Bajas. El piedemonte es pues una *alqa*: un lugar de ruptura (entre Tierras Altas y Tierras Bajas), pero de una ruptura progresiva, que no es definitiva sino de un lado y de otro de un espacio de transición, aquel que se llama «piedemonte» al cual pertenecen, y representan, *Ch'unchu* y *Ukuku*.

274

La coreografía ritual comienza mucho antes que la fiesta de Quyllurit'i propiamente dicha. Los danzantes *Ch'unchu* y *Ukuku* recorren (realmente, si las comunidades a las que pertenecen son oriundas del piedemonte, sino simbólicamente) el espacio comprendido entre las dos *alqa*, es decir entre el piedemonte y las *waka* de Quyllurit'i. Aquí, el rol principal corre a cargo de los *Ch'unchu*: ellos escoltan la imagen santa del Señor de Tayankani, llevado en procesión de Ocongate o de Mahuallani hasta el Santuario. Cuando llegan al lugar de esta *alqa*, cuyo hito es la roca de la capilla, y que marca la frontera entre los *apu* Qulqipunku y Sinaqara por un lado, y la región accidentada (segmentada por los *apu*) que los danzantes acaban de recorrer por el otro, los *Ch'unchu* se detienen. No irán más allá de este *limes*. Entonces, en los danzantes *Ukuku* recae el rol de proseguir la ascensión hacia el glaciar, para depositar, en el corazón mismo de su Dios, las ofrendas que se les ha confiado al partir de su comunidad.

¿Cuál es el interés mayor de esta ascensión por etapas sucesivas? Al recorrer simbólicamente la extensión que separa la primera *alqa* de la segunda, los *Ch'unchu* delimitan el espacio de la «cordillera», la región montañosa que se levanta por encima de la amplia extensión de la cuenca amazónica. Caminan sobre las laderas de los *apu*; se elevan progresivamente por encima de las Tierras Bajas. Establecen pues el vínculo entre los «*apu*», considerados desde un punto de vista general (los ordenadores, *kamachiq*, del mundo) y el espacio no segmentado, es decir no organizado (a los ojos de los andinos) de la selva. O también, entre la civilización, entendida como segmentación, distribución, impresión de un «orden», en el paisaje, y la vida salvaje. Los *Ch'unchu*, provenientes del piedemonte, que pertenecen a una como a otra, son los más calificados para recorrer este camino, y comprender, es decir «llevar con ellos», la verdadera naturaleza del *apu*: aquel que se eleva por encima de la vida desorganizada, aquel que segmenta, que inscribe la huella de su discontinuidad en el paisaje. A lo largo del camino, los *Ch'unchu* dirigen sus plegarias a los *apu*, ofreciéndoles, en las abras, *k'intu* de coca. Al trepar la montaña desde el piedemonte, región ya liminar, los *Ch'unchu* se elevan progresivamente hacia un principio «de orden», cada vez más claro e indiscutible a medida que se va dejando el piedemonte, en donde su influencia

sobre el territorio es menos aparente. En consecuencia la distancia que separa a las dos *alqa*, la del piso *yunka* y la de la roca milagrosa del Cristo de Quyllurit'i, ve reforzarse poco a poco, o más bien, paso a paso, la legitimidad de los *apu* en tanto que principio último de explicación del devenir físico para los habitantes del mundo andino.

A partir de la segunda *alqa*, y hasta la cumbre de los *apu* Qulqipunku y Sinaqara, ya no se trata de *apu* en general, sino más bien de dos *apu* en particular, y sobre todo de uno de ellos, el Qulqipunku, la cumbre más alta de las inmediaciones de Quyllurit'i. El *alqa*, cuyo emplazamiento exacto está marcado por la roca, permite a los peregrinos reconocer la frontera a partir de la cual la masa del *apu* se desprende de su entorno inmediato, se hace reconocible, adquiere pues una identidad. De ahora en adelante, los *Ukuku* que trepen las pendientes del Qulqipunku no se dirigirán ya a los *apu* en general, sino solamente al *apu* Qulqipunku, cuyas atribuciones son especiales. Como ya lo hemos recordado, él es, según los habitantes de Qotabamba, un especialista en el tratamiento de enfermedades, un «terapeuta». Incluso, si damos a crédito a Randall, es la razón por la cual la fiesta de Quyllurit'i se desarrolla, en este momento particular del año en el que la constelación de las Pléyades ha desaparecido bajo el horizonte, en Quyllurit'i (Randall, 1982: 41-44). En la época pre-colonial, el período que transcurría entre la desaparición (hacia el 24 de abril) y la reaparición (hacia el 9 de junio) de este grupo de estrellas era considerado particularmente peligroso: la tierra estaba infecunda, el mundo expuesto a las enfermedades. Este periodo, llamado antiguamente *Oncoymita* (tiempo de las enfermedades) acaba con la reaparición de las Pléyades. Se celebraba la fiesta del *Oncoymita* para festejar el fin del periodo de precariedad que había amenazado durante un tiempo la salud de los hombres, de los animales y de las plantas. El martes, día central de la celebración de Quyllurit'i está hoy en día regulado en base a la fecha del Corpus Christi. Ahora bien, esta fiesta católica ha remplazado sin duda a la antigua fiesta del *Oncoymita*. Hemos recordado líneas atrás que aún hoy, el final de la Cuaresma no señala el «despertar» o el «retorno» de los *apu*, que están de «vacaciones» hasta el primero de agosto. Así, la celebración de Quyllurit'i tiene por objetivo despertar la tierra adormitada, e infecunda, «llamar» a los *apu* por primera vez. Un día, unos pastores le dijeron a Olinda Celestino, quien los interrogaba sobre el sentido de los petardos y palos de dinamita que se hacen explotar a cada rato durante la semana festiva, que estas explosiones estaban destinadas a «despertar» a la (o las) tierra(s) (Celestino, comunicación personal). Por otro lado, también, para festejar el fin del «tiempo de enfermedades», los pastores ofrecen acciones de gracia al *apu* responsable de su «tratamiento», el *apu* médico por excelencia, el Qulqipunku.

Se le reza para que devuelva la salud. Y los encargados de estos rezos y de estos votos, y de las velas que los fieles les han entregado en forma de ofrendas para

el *apu* son los *Ukuku*, quienes ascienden por las laderas de la montaña, hasta el glaciar. Le rezan al *apu*, por el bien de su comunidad de origen. Le entregan las ofrendas que han recibido. A su retorno, traen el agua sagrada y la santa imagen del Señor de Quyllurit'i, cuyas virtudes terapéuticas son verdaderas:

[... el *Ukuku* es un] personaje mítico intermediario. Yo, por ejemplo, he venido en tanto que *Ukuku*, soy de Maranganí, y en general la gente me entrega varios cientos de velas, por lo menos, para que yo los represente, porque nadie más lo podría, ¿comprendes?

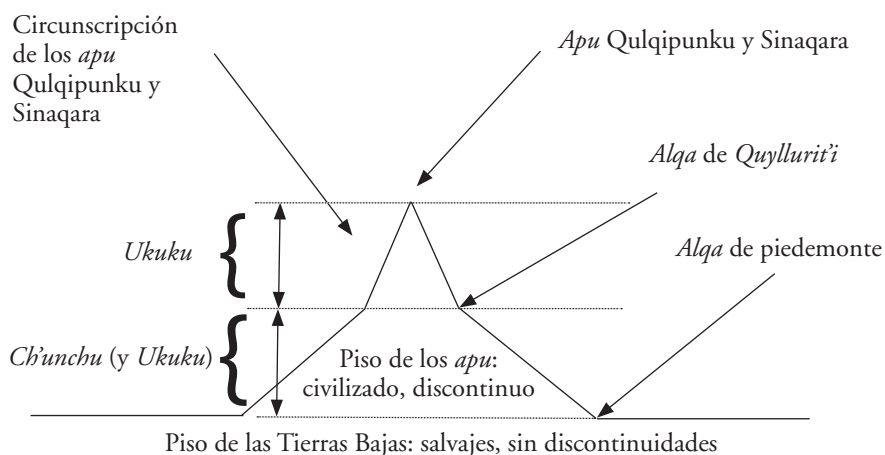
Hay otro ejemplo, cuando, el *Ukuku*, teniendo en sus brazos la imagen del Señor de Quyllurit'i, entra en alguna casa y ofrece la bendición, ésta es recibida con mucho fervor, con mucha gratitud, ¿ves?

En otras palabras, el *Ukuku* desempeña este rol fundamental. A veces, por ejemplo, algunas personas están muy enfermas, ¿no? Entonces se las visita, claro, hay que llevar al señor de Quyllurit'i consigo, hay que llevar la imagen, porque él está ahí, en la imagen. A veces el enfermo sufre de problemas psicológicos, y logra finalmente restablecerse.

Andrés Choqueluque

Mientras los *Ch'unchu* escoltan las imágenes santas desde su comunidad hasta la roca del Cristo, antigua *waka*, situada sobre el *alqa* que señala la frontera del territorio del *apu*, y que al mismo tiempo lo representa, los *Ukuku* van más lejos: se dirigen al corazón del *apu*, para depositar ofrendas ahí, y volver trayendo bloques de hielo, conocidos por sus virtudes purificadoras y terapéuticas, que distribuirán a su retorno a los miembros de la comunidad.

Resumamos nuestras observaciones en un esquema:



Todavía no hemos respondido a nuestra pregunta: ¿por qué los *Ch'unchu* no van más allá de la capilla, por qué se quedan «abajo» (*pampapi*), es decir en la puerta del territorio del *apu*, mientras que los *Ukuku* tienen el privilegio de penetrar en el interior de este territorio, hasta el glaciar?

En primer lugar sería conveniente precisar que quizás no siempre fue así. Los *qiru* de comienzos del siglo XVIII muestran a músicos sentados sobre la nieve, con ramos de *waylla ichhu* sobre la espalda, los mismos que aquellos que llevaban antiguamente los danzantes *Ch'unchu*, que también se encuentran representados (Flores Ochoa, 1990: 48). Así, se podría imaginar que antiguamente los *Ch'unchu* y los *Ukuku* subían juntos las pendientes del *apu* para llevar allí ofrendas de «alimento, bebida y tejidos», que también se observan sobre los vasos pintados (Flores Ochoa, 1990: 52). La distribución actual de las tareas sería pues el resultado de un proceso ulterior, que operaría sobre este punto una distinción entre danzantes *Ch'unchu* y *Ukuku* antaño inexistente.

Pero precisamente, ahora tenemos que comprender las razones que pudieron motivar, y que motivan aún, aunque fuera de modo oculto, semejante distribución. ¿Por qué se les permite a los *Ukuku* llegar hasta el glaciar? ¿Qué calidad los predispone para este rol, y de la cual estarían desprovistos los *Ch'unchu*? Varios autores ya se han planteado estas interrogantes. Encuentran un comienzo de repuesta a esta pregunta indicando que, en el mito del *uña-ukumari* (el bebé oso) que ya hemos resumido, el héroe se enfrenta a un *kukuchi*, un «muerto-vivo» condenado a vagar sobre las pendientes de las montañas nevadas para expiar sus culpas. Según la visión católica del tema del *kukuchi*, esta condena está inscrita en una lógica de expiación: a través de su sufrimiento, el mal muerto consigue que se le perdone sus culpas. Él debe, como un Sísifo andino, llegar a una cruz de plata clavada en la cima de la montaña⁵⁰. Su esfuerzo, siempre renovado, es siempre vano: al llegar a algunos metros de la cruz, resbala infaltablemente y vuelve a caer al pie de la montaña, desde donde retoma sin cesar su ascensión desesperada. Sin embargo, un día, acabará tocando la cruz, y entonces será «salvado». Su alma volará hacia el paraíso, transfigurada en paloma.

Aún sin adherir a esta reinterpretación católica de un tema del folklore andino, se puede retener la representación del *kukuchi* como «muerto vivo» errando en un flanco de montaña, que es un rasgo constante de su personalidad, incluso en el pensamiento indígena. El *kukuchi* se desplaza en los lugares desolados, en particular los glaciares, los «fondos de valle» (*k'uchu*) —recordemos a este respecto que en el relato de Mariano, el fondo del valle donde este último encuentra a su amigo sobrenatural es presentado siempre como un lugar desierto—, las colinas

⁵⁰ Randall ve ahí una etimología posible del nombre *Qulqipunku*, literalmente: «la puerta de plata» (1982: 44).

situadas lejos de los caminos. En el imaginario de los pastores, las inmediaciones de Quyllurit'i están infestadas de *kukuchi*: como si la cercanía de lo sagrado, la materialización en la roca del Cristo, —o *waka*— de una puerta de acceso al mundo-otro, atrajese también a otras entidades liminares, que pertenecen a «este mundo de aquí» y al mundo-otro a la vez, los *kukuchi*. A medida que uno se acerca al santuario, la presencia del «mundo-otro» se torna cada vez más fuerte, y la de los «intermediarios» forzados —se trata de «intermediarios a pesar de ellos», cuyo carácter liminar proviene de una ambigüedad que no es deseable— e inestables (y por eso mismo peligrosos) como son los *kukuchi*, es más fuerte también. Un día, Braulio me relató este encuentro con un *kukuchi*, sobre el camino que lo conducía hacia Quyllurit'i:

B. C.: Ayer, un perro negro casi nos muerde, un perro: nos cruzamos con un perro, en el camino... Es ahí, sobre esa ladera de montaña, donde antaño habíamos dormido: ahí hay una cabañita. Estaba vacía. [...] Dormíamos, ¡y en eso llega un *kukuchi*! ¡Carajo! Estaba medio muerto [de miedo], caramba: «este *kukuchi*, ¿qué me va a hacer?». Éramos tres: «Acércate pues, para ver, *kukuchi*». Caramba, nos fuimos: al amanecer, no habíamos dormido... Los otros estaban durmiendo, tranquilamente [cuando el *kukuchi* llegó]: entró dirigiéndose hacia mí, a mí me quería llevar. Dormíamos en esta cabaña vacía.

X. R.: ¿Cómo era, este *kukuchi*?

B. C.: El *kukuchi* tenía lindos piecitos, delicados, incluso la pantorrilla era muy delgada, pero se volvía más grande hacia la planta de los pies. Era grande.

X. R.: A este *kukuchi*, entonces lo viste, ¿lo viste de verdad?

B. C.: Sí, lo vi, a este *kukuchi*, ¡mientras dormíamos! Sólo estaba al lado mío, pero los otros dormían, profundamente. «¡Despierten, despierten!», nada, no se despertaban, entonces yo... Me puse a llorar [...].

Braulio Ccarita

Encuentros de este tipo son susceptibles de reproducirse sobre el camino que conduce hacia Quyllurit'i:

[...] por eso ayer yo te decía que te apures: «¡vamos!». Es un lugar malo, ahí donde preguntamos [nuestro camino] a una mujer, en donde el perro [casi] nos muerde, ahí, en esa subida, sobre esa ladera de montaña, ahí donde dormimos. Tenía miedo, sobre esa ladera de montaña donde había dormido antaño, por eso dije: «vamos a comer un poco más lejos, tengo hambre», ¿no es verdad? «Caramba, ¿vamos a dejarnos sorprender por la noche?», ¡era un lugar malo! Yo te decía: «¡vamos!», y tú respondías: «estoy cansado, espera un poco», «¡vamos, vamos, es un lugar malo!». Eso no es bueno.

Braulio Ccarita

Así, las inmediaciones del santuario de Quyllurit'i son peligrosas: uno puede toparse inopinadamente con un *kukuchi* «de pantorrillas delicadas y de grandes pies», monstruos que parecen especialmente concebidos para recorrer grandes distancias, como está en su naturaleza hacerlo. El peregrino se acerca a Quyllurit'i con miedo: «Tenía miedo, sobre esa ladera de montaña donde había dormido antaño, por eso dije: «vamos a comer un poco más lejos, tengo hambre», ¿no es verdad? «Caramba, ¿vamos a dejarnos sorprender por la noche?», ¿era un lugar malo!». El *kukuchi* tiene particular predilección por los lugares desiertos (Braulio habla de una «cabaña vacía»), y se sabe que el valle de Sinaqara está habitualmente desierto; y la capilla, también desierta, donde duermen a veces los peregrinos para escapar a la mordedura del frío, ¿no es acaso también como una «cabaña vacía»? Este fondo de valle (*k'uchu*) es peligroso, eso es seguro. Es preciso entonces protegerse de la amenaza de los *kukuchi*. Los *Ukuku*, aliados superpoderosos, mitad hombres mitad animales capaces de afrontar solos el terrible peligro, como ya lo hicieron una vez, son una poderosa garantía de protección: escalan el glaciar, el mismo que iluminan con mil velas. Deambulan a cualquier hora sobre las aristas, en las inmediaciones de la cumbre del Qulqipunku. Ocupan físicamente el espacio peligroso. Su silueta, que se desprende en la noche sobre la nieve que se ha tornado azul, es tranquilizadora. Los peregrinos no están a merced de los muertos-vivos, que podrían surgir imprevistamente. Los *Ukuku*, desde el glaciar situado a la vertical de la planicie recubierta de carpas, efectúan una guardia vigilante. Son como atalayas, que se hubiese colocado en puntos estratégicos, para proteger a la pequeña comunidad de peregrinos, reunida en estos inhóspitos lugares. Así:

«Es normal que los *Ukuku* sean los únicos seres bastante fuertes como para lidiar con los demonios [los *kukuchi*], y subir sobre el glaciar, en búsqueda del agua milagrosa» (Randall, 1982: 44).

Esta interpretación es sin duda verdadera en parte: descorre un poco el velo que recubría el misterio de la presencia de los *Ukuku* sobre el glaciar del Qulqipunku. Pero es insuficiente, porque explica esta presencia invocando a entidades extrañas al *apu* propiamente dicho. Ahora bien, sabemos que si los *Ukuku* se dirigen al glaciar, es sobre todo para llevar hasta ahí ofrendas al *apu*⁵¹ y traer de ahí bloques de hielo. La clave de su presencia sobre las laderas del *apu* reside en su relación privilegiada con el *apu* mismo. ¿En qué consiste esta relación?

Para comprenderla, es preciso re-examinar al personaje del *Ukuku*. Hemos dicho que es un ser híbrido, mitad hombre mitad oso. Hemos recordado los rasgos distintivos de su traje: lleva un pasamontañas blanco, en el que el contorno de



⁵¹ Ver Andrés Choqueluque, *Ukuku*, /18/, ya citado (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 6).

los ojos está marcado de negro, y un inmenso abrigo cubierto de lana, semejante a una piel. A primera vista este traje evoca la silueta del oso, a quien el *Ukuku* representa en parte. Pero esta identificación del «animal» que contribuye a la identidad del *Ukuku* es por decir lo menos, incompleta. No se trata, o no solamente, de un oso. Los estudios de David Gow y de Jorge Flores Ochoa sobre la vestimenta de los *Ukuku* han sido los primeros en plantear la duda sobre la identificación, indiscutible hasta entonces, del *Ukuku* con el *ukumari* del cuento de Pablucha (en otras regiones, el pequeño se llama Juan Oso). Para los informantes de Gow y de Flores Ochoa, la vestimenta del *Ukuku* evoca a una alpaca⁵², y no a cualquier tipo de alpaca: un animal de la variedad *suri* (cuya lana no forma mechones, sino más bien trenzas y que estarían simuladas por las hebras de lana cosidas al abrigo de yute), e incluso un *illa suri*, es decir, un animal al que se le ha dejado crecer el vellón, para confeccionar con él hondas (*warak'a*) y lazos, pero sobre todo para distinguirlo de los demás. Sus cualidades son a menudo excepcionales: se escoge un animal de pelaje uniforme —lo que es raro—, de morfología irreprochable, etc. Es un «animal del *apu*», semejante a aquellos que el *apu* o el *chikchi* mantienen encerrados en las entrañas de la tierra, con un gran vellón, que arrastran tras de ellos. Encarna el *animu* del rebaño⁵³. Se le llama también «*aswan munasqa*»: el preferido, o *wasi saksá*: «que satisface a la casa», porque trae prosperidad al permitir la multiplicación de los animales (Gow, R. & Gow, D., 1975: 145, 150). Un animal cuyas características lo distinguen y marcan con el sello de lo «sagrado». El vestido de los *Ukuku* evocaría pues el de los *illa suri*, los animales de los *apu*, *animu* del rebaño: al representar, a través de su vestimenta, a estos *inqa* vivientes, los pastores buscarían atraer la atención de los *apu* sobre la reproducción de sus animales. Los informantes de David y Rosalind Gow nos dicen:

«Bailan [los *Ukuku*] porque quieren tener animales. Como son los animales, así bailan ellos, como animal. Bailan como alpaca por querer animales, llevan el vellón para tener animales. Por eso bailan ellos con lana de alpaca en la cabeza...» (Gow, R. & Gow, D., 1975: 144).

Los autores comentan: «Entonces, los bailarines paulucha están vestidos como alpacas y asisten a la fiesta [...] para tener muchas alpacas el siguiente año» (Gow, R. & Gow, D., 1975: 144). Nosotros mismos hemos querido saber a qué atenernos: ¿esta identificación con el alpaca está aún presente en la conciencia de

⁵² Según Jorge Flores Ochoa: «los Pauluchas representan a las alpacas arquetípicas, generadores de los actuales animales de la puna. Su disfraz está hecho de pieles de alpacas o llamas; su máscara es tejida con fibra de los mismos animales y emiten sonidos propios de llamas» (Flores Ochoa, 1990: 56).

⁵³ «El alpaca de *wasi saksá* sirve para llamar el ánimo de las alpacas en Carnavales y en Santiago. Queremos que represente a nuestros animales como recuerdo», y también «El *wasi saksá*, al igual que los *inkaychu*, representa el ánimo o fuerza vital de las alpacas» (Gow, R. & Gow, D., 1975: 150).

los danzantes *Ukuku* de Quyllurit'i, por lo menos en aquellos que provienen de las Tierras Altas? Recibimos la siguiente respuesta:

[...] el Pablito, el *Ukuku*, representa, es percibido a menudo como una alpaca divina, ves, porque está revestido de la misma piel, llena de borras de pelos y de suciedad, ¿ves?

Andrés Choqueluque

Esta nueva identificación no invalida necesariamente la anterior. Más bien, la completa. En efecto, según los mitos de origen de las alpacas recogidos por David y Rosalind Gow, un episodio, situado muy al comienzo de los tiempos originales, permite establecer una relación de filiación entre las alpacas y los osos. Nos enteramos que las alpacas actuales provendrían de un *ukuku* (oso) primordial.

«El primer (sic.) alpaca nació de un *ukuku* [...] Las primeras alpacas eran hembras color negro y por mucho tiempo los *machula* tenían así. [...] Los *ukuku* (oso) estaban andando por las rinconadas con un *ukuku-alpaca* negro»⁵⁴.

Esta alpaca original era negra, como se ve. Luego, cruzándola con una vicuña (marrón), se obtuvo una alpaca color cenizo, gris.

«Un *machula* lo chapó como *inqaychu* (objeto sagrado) y lo guardaba mucho tiempo. Era hembra, después lo cruzó con vicuña y salió alpaca medio blanco»⁵⁵.

Además, los informantes de David y Rosalind Gow nos informan que la alpaca de los orígenes, la que nació de los *ukuku*, tenía un largo pelaje pesante, precisamente como los *illa suri*, cuyo vellón está representado en el traje de los danzantes *Ukuku*.

«Entonces el primer alpaca nació de un *ukumari*. Ese alpaca tenía mucha lana pesante»⁵⁶.

¡Qué animales tan sorprendentes son estos osos, —*ukuku*—! Han dado nacimiento a las alpacas: así, los valiosos camélidos han heredado de los osos su abundante vellón y también, nos dicen en otro momento los esposos Gow, su apetito sexual. Los *illa* son por lo demás animales excepcionales por cuanto han conservado una parte de la fertilidad de su ilustre ancestro *ukuku*⁵⁷.

⁵⁴ Gow, R. & Gow, D. (1975: 143).

⁵⁵ Gow, R. & Gow, D. (1975: 143).

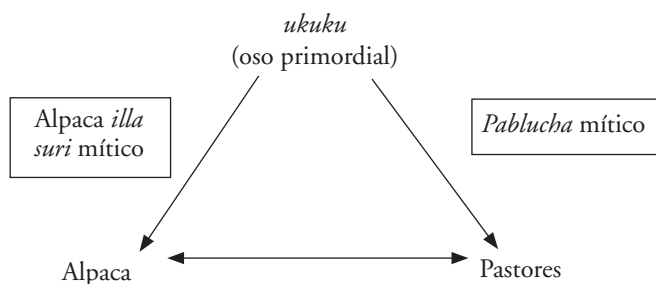
⁵⁶ Gow, R. & Gow, D. (1975: 143).

⁵⁷ «El oso no sólo tiene un solo abrigo grueso como la primera alpaca —*Ese alpaca tenía mucha lana pesante*—, sino que también la reputación sexual de ser viril, y por lo tanto está estrechamente asociado con la fertilidad» (Gow, R. & Gow, D., 1975: 143).

Las alpacas son hijos del *ukuku*. Así, al representar a uno, se representa necesariamente a la otro. En otras palabras, los danzantes *Ukuku* de la fiesta de Quyllurit'i representan a la vez a la alpaca del tipo *illa suri*, y al «Pablucha», el hijo de un oso y de una pastora.

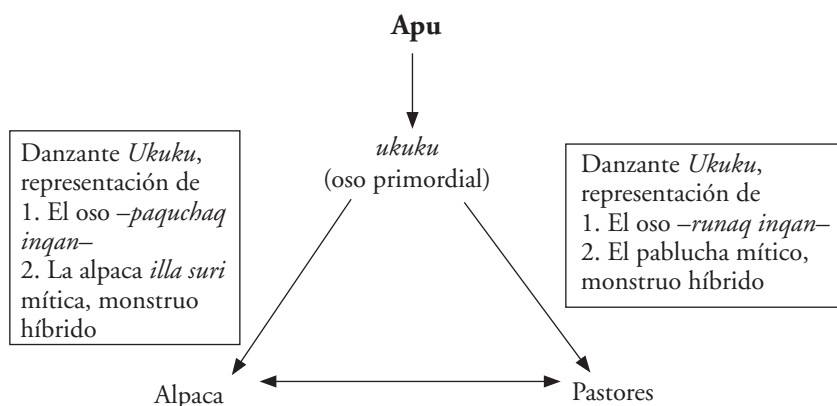
Pero esto no es suficiente todavía, porque hemos recordado también que el *ukuku* (el oso de anteojos) es el *inqa* del hombre —*runaq inqan*— por cuanto posee esta vitalidad animal, que el hombre ha heredado, pero que supera, de alguna manera, deviniendo un ser de cultura, capaz de vivir en sociedad. El oso es pues doblemente importante: da nacimiento a las alpacas, transmitiéndoles su vellón y su apetito sexual, y «anima» a los hombres, transmitiéndoles una parte de su fuerza bestial y viril (no olvidemos las historias que evocan la «cosita dura y roja del *ukuku*), de la cual harán buen uso los hombres, poniéndola al servicio de la reproducción, física y social, del grupo. Hombres y alpacas comparten un único y mismo ancestro animal; pero, de esta fuente común, cada cual habrá echado mano diferentemente: las alpacas se quedan con la vestimenta caliente del *ukuku*, y su apetito sexual, los hombres, con su silueta (Braulio recordaba que el oso se parece a los hombres), y una parte de su bestialidad. Esta doble filiación provoca necesariamente una relación de parentesco entre los hombres y las alpacas, que permite establecer una primera comparación.

282



Se podría ir más lejos aún. Porque esta fuerza de animación, que el *ukuku* (el oso) imprime a las alpacas y a los hombres, le viene en definitiva del *apu* mismo. El *ukuku* es un *inqa* (en la expresión «*runaq inqan*»), o un «*inqaychu*» (el primer *machula* se apodera de un *ukuku*-alpaca para que pueda «animar» a sus propios animales, y pasa a ser su *inqaychu*); es decir, el equivalente vivo de un amuleto mágico, regalo del *apu* a los pastores. Los peregrinos de Quyllurit'i no se equivocan en esto además: lo que esperan, al enviar delegaciones de danzantes *Ukuku*, es favorecer la reproducción de sus animales: como si los danzantes, representación del *inqaychu* de los orígenes, debiesen recibir, sobre el glaciar, una «fuerza de animación», nueva: ya de regreso a su comunidad, comunican esta fuerza al rebaño. Del mismo modo, representando al *runaq inqan*, la fuerza de

animación de los hombres, el danzante *Ukuku*, ya en el glaciar, se fortifica: y se entiende que a su retorno a la comunidad, él puede ser un factor de «curación»: transmite un *animu*, una «fuerza de actualización» de la buena salud, regenerada sobre el glaciar por el *apu*, en respuesta a las plegarias y a las ofrendas. Ahora podemos completar nuestro esquema de la siguiente manera:



Sobre estos dos planos, *runaq inqan* y *paquchaq inqan* o *inqaychu* (*inqaychu* de las alpacas), «esencia en acto» de la especie humana y de las alpacas, el oso primordial *ukuku* es un mediador: él es el *inqa*, el intermediario de la animación entre el *apu*, por un lado, los hombres y los animales, por el otro. Y este *ukuku* primordial es evocado en la vestimenta de los danzantes *Ukuku*, sea cual fuere la interpretación que se le quiera dar: los danzantes *Ukuku* representan a la vez a las alpacas originales, y al «Pablucha», el retoño de los amores de un oso y de una mujer.

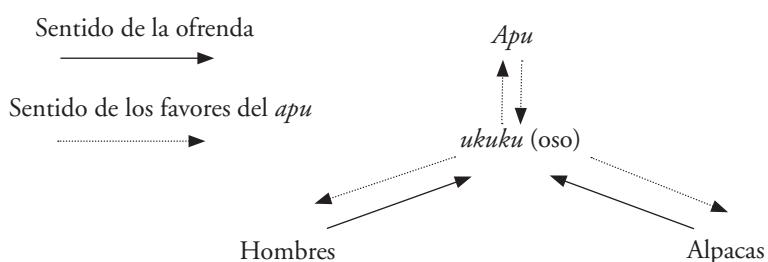
Todavía hay más. Porque el esquema que estamos extrayendo establece un nuevo parentesco mítico, no solo sobre el plano de la genealogía, como anteriormente, sino sobre el de las relaciones funcionales con el *apu*. En efecto, respecto de los *apu*, los hombres y las alpacas (desde luego, se podría hacer extensiva esta observación al conjunto de los objetos de la naturaleza) se encuentran sobre un plano de igualdad. Ambos son «animados» por el *apu*. La particularidad, que refuerza este vínculo funcional, es que el tipo de animación que ellos reciben de su «ordenador», remite en parte a un principio común, el *ukuku*, el oso. Este doble vínculo (a la vez funcional y genealógico) entre las alpacas y los hombres permite elaborar un nuevo esquema, que representa esta vez relaciones de analogías.

$$\begin{array}{ccc}
 \text{Apu} & = & \text{Apu} \\
 \hline
 \text{Alpacas} & = & \text{Hombres}
 \end{array}$$

Podemos comentarlo de esta manera: las alpacas son a los *apu* lo que los hombres también son a los *apu*, criaturas animadas a partir del *ukuku*, el oso primordial. Y se observa así que, sobre este plano sobre todo, los hombres son identificados con las alpacas; y que hombres y alpacas son, a su vez, identificados con los *ukuku* (los osos), lo que explica en parte la vestimenta de los danzantes *Ukuku* de la fiesta de Quyllurit'i.

284

Todas las observaciones anteriores pueden resumirse de la manera siguiente: los danzantes *Ukuku* representan en parte a osos. Ahora bien, estos osos son el *inqa*, el principio animador tanto de las alpacas como de los hombres. Reciben su fuerza de animación de los *apu*. Los hombres son por lo demás homólogos, respecto de los *apu* y de los osos, de las alpacas: los danzantes *Ukuku*, a la vez representación del Pablucha [mitad hombre, mitad oso] y de la alpaca de los orígenes [mitad oso, mitad alpaca], pasan a ser también, en definitiva, en virtud de la homología que hemos subrayado entre hombres y alpaca, y gracias a una nueva hibridación, personajes mitad hombre mitad alpaca⁵⁸. Son mediadores por excelencia. Disfrazándose de alpacas (cuya apariencia contiene también al oso, en virtud de la filiación oso-alpaca), los hombres hacen explícitas todas estas hibridaciones sucesivas. Con esa vestimenta, se dirigen al pie del *apu* y realizan ofrendas. ¿A favor de quién son estas ofrendas? A favor de todos los seres contenidos en la vestimenta de los *Ukuku*, y religados entre sí por relaciones de analogía, de parentesco, de similitudes (formales y substanciales), por supuesto. Dicho de otro modo, las ofrendas que se deposita sobre el glaciar están destinadas al *apu*, quien favorecerá a las alpacas y a los hombres, y, en última instancia, a su fuerza de animación y de actualización común, el oso (*ukuku*, *ukumari*).



Terminemos con una última serie de observaciones. Volvamos al retrato del danzante *Ukuku* en alpaca. La alpaca es el animal más íntimamente ligado al pastor. Este último obtiene de ella su lana, su bien máspreciado. Confecciona

⁵⁸ Ver comentarios de los esposos Gow sobre el gorro de los danzantes *Ukuku*: ellos hablan de «yuxtaposición de una cabeza humana sobre el cuerpo de un animal [la alpaca]» (Gow, R. & Gow, D., 1975: 145).

telas con las que se viste. Consume su carne con ocasión de los ritos propiciatorios del ganado. La sacrifica para el *apu*. Todo esto indica que hasta qué punto la alpaca es un animal esencial para la vida de los pastores de las Tierras Altas. Podríamos decir incluso que, en el macizo del Ausangate, la alpaca define la sociedad del pastor, su sistema de producción y de reproducción social. Criando alpacas, uno se convierte, propiamente hablando, en un pastor, tal como se lo entiende en esta región. Ahora bien, justamente, el *apu* también, es un pastor. Posee rebaños, no solo de alpacas (que mantiene encerrados en sus entrañas, desde donde salen a veces bajo la forma de *inqaychu*), sino también de vicuñas. Y el mito de origen de las alpacas que acabamos de comentar establece una filiación entre vicuña y alpaca: al cruzar vicuñas con *ukuku*-alpacas de los orígenes los pastores obtuvieron finalmente una alpaca cuyo color se acercaba al blanco, un color «cenizo». También hemos visto que las vicuñas son presentadas, ora como llamas, ora como alpacas de los *apu*. Así, el *apu* es también un pastor de alpacas: ya sea indirectamente, por intermedio de los rebaños de los hombres, velando por su prosperidad; ya sea directamente, a través de sus propios rebaños de alpacas (en sus entrañas), y de vicuñas (sobre sus laderas), sobre las cuales vela también, como un pastor esmerado. La alpaca desempeña aquí un rol ejemplar, se podría incluso decir arquetípico: respecto de la alpaca, los pastores y los *apu* están en una posición homóloga: se preocupan por garantizar las condiciones de crecimiento y de multiplicación de los animales. Se puede representar esta nueva analogía de la manera siguiente.

$$\begin{array}{ccc} \text{apu} & = & \text{pastor} \\ \hline \text{alpacas} & = & \text{alpacas} \end{array}$$

Dicho de otro modo, en su relación con la alpaca, el pastor se convierte en homólogo del *apu*: es un «ordenador» (*kamachiq*). Si escoge presentarse al *apu* disfrazado de alpaca, es para recordarle también el vínculo que los une. Detrás de la alpaca, a lo que se apunta también, en filigrana, es a la homología entre el *apu* y su pastor. En esto también, los danzantes *Ukuku* (considerados esta vez desde el punto de vista de su vestimenta de alpaca), son mediadores ideales ente el pastor y la divinidad. Ambos se encuentran unidos en el afán común de favorecer el desarrollo de los animales. Y ahora comprendemos mejor las observaciones del joven *Ukuku* que encontramos sobre el glaciar: las ofrendas depositadas en las grietas deben permitir proteger a los animales de los ladrones de ganado (los abigeos, de tan triste renombre), porque el *apu*, sensible a la danza de estos *Ukuku*-alpaca, reconoce el vínculo de homología que lo une con su pastor, y hace de este último su semejante.

Todos estos rasgos predisponen a los danzantes *Ukuku* para convertirse en los intermediarios entre los hombres y el *apu* Qulqipunku, y subir solos las pendientes

recubiertas de hielo. El danzante *Ukuku*, personaje híbrido y polimorfo por excelencia, resume en él todos los vínculos que unen a la humanidad con su «ordenador», el *apu*. Si va hasta el glaciar, es porque es portador de plegarias y de ofrendas, que, para ser eficaces, exigen estar dirigidas al *apu* mismo, divinidad particular que es conveniente distinguir de su *waka*, situada hacia abajo, en el límite mismo de su territorio. Los *Ukuku* penetran en el interior del dominio del *apu*, por no decir en el interior del *apu* mismo⁵⁹. Se presentan ante él en su traje, símbolo de todos los umbrales, de todas las ambigüedades de la condición humana. Mitad hombres, mitad osos, buscan obtener de su *inka* (el oso, y más allá, el *apu*) la «fuerza de animación» que los protegerá de las enfermedades; mitad alpacas, mitad osos, llaman la atención del *apu* en cuanto a los cuidados que es conveniente dar al rebaño; mitad alpacas, mitad hombres finalmente, representan el vínculo simbólico y mítico que une a los hombres con los animales, y que hace de ellos, respecto del *apu*, un rebaño sobrenatural: porque los hombres también son el «rebaño» del *apu*, a la vez *uywa michiq* (pastor), y *runa michiq* (pastor de hombres) sobrenatural. Finalmente, considerados ya no como seres híbridos, sino como totalmente alpacas (o, también, osos-alpacas prototipos, las alpacas primordiales), testimonian de la analogía que permite comparar a los hombres con los *apu*, y, en particular, a los hombres con el *apu* Qulqipunku, cuyos animales son innumerables. Por todas estas razones, el *Ukuku* es un mediador privilegiado entre el *apu* y los hombres.

En un universo pensado a partir de la discontinuidad, los danzantes *Ukuku* y *Ch'unchu* ofrecen la imagen única de una síntesis. Reúnen extremos habitualmente separados: alto y bajo, muerte y vida, pasado y presente, naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc. Ellos representan, por su hibridación, por un proceso de travestimiento que se opera en su vestimenta y su personalidad, una totalidad irrepresentable de otra manera. Ellos se muestran, al pie de su dios, el *apu*, como un resumen de «este mundo de aquí», del cual él es el ordenador. Al identificarse con el «mundo», se identifican también a su fuerza de animación, es decir al *apu*. Así, los danzantes *Ukuku* y *Ch'unchu*, al aceptar devenir seres híbridos, propiamente hablando monstruosos, permiten a la humanidad «medir finalmente las dimensiones del universo»⁶⁰, dilatarse, de alguna manera, para glorificar a su amo, el *apu*, fuerza ordenadora y animadora de la totalidad. Los espectadores de esta re-presentación son dobles: a la vez participantes de la fiesta, que encuentran en sus danzantes una síntesis de sus propias discontinuidades, y los *apu* quienes, puestos frente al espectáculo de la totalidad que animan (y de la cual, como veremos después, también forman parte), ven en el hombre a un

⁵⁹ Antiguos ritos de iniciación de los *Ukuku* exigían enterrar al recién iniciado bajo el hielo, en las entrañas mismas de la montaña (Olinda Celestino, comunicación personal).

⁶⁰ Jean Giono, *Un roi sans divertissement*; Paris: Gallimard.

semejante, y sienten simpatía por él. Esta representación se desarrolla finalmente en dos actos: el primero, que precede a la llegada al santuario, está dirigido a los *apu* en general, en tanto que «principio» de segmentación y de organización del mundo. El segundo, que comienza con el ascenso de los danzantes *Ukuku* sobre el glaciar, y se acaba en el momento de la misa final de *kacharpariy*, está dirigido a los *apu* Qulqipunku y Sinaqara, hijos del Ausangate, maestros del arte del tejido y del tratamiento de las enfermedades, protectores de los rebaños de alpacas y de llamas.



Representación, travestimiento, vestimenta... estas palabras sugieren que esta «mediación colectiva», que es aquello que está verdaderamente en juego en la fiesta de Quyllurit'i, pertenece al ámbito del teatro. Los *Ukuku* y los *Ch'unchu* serían danzantes en representación, interpretando un ballet, o mejor, un «espectáculo total», que tendría que ver a la vez con el concierto, con el ballet y con la comedia... En otros términos, se trataría de realizar una compleja estrategia de simbolización: ¿no se define el símbolo precisamente por su vocación de «representar» lo que está ausente o irrepresentable (porque abstracto)? Quyllurit'i sería el ejemplo mismo del rito colectivo que permite producir, para los hombres y los dioses, un juego de símbolos «totales», pues se establecen simultáneamente sobre todos los planos de la expresión artística: música, danza, arte dramático, artes plásticas, etc.

Pero aún nos falta comprender cuál es la lógica de esta simbolización: es decir, en qué sentido esta simbolización «total» permite efectivamente establecer una comunicación, una mediación, entre los hombres y los *apu*, de la cual se ha dicho que era el fin último de todo este dispositivo ritual.

4. El sentido del símbolo

Para ello, necesitamos recordar brevemente cuáles son las características del *apu*, las mismas que hemos mencionado muchas veces. El *apu* es un «animador», que ordena y empuja al mundo a su realización a través del *animu*, «la esencia en acto» de toda cosa. A veces, este *animu* está materializado en una piedra mágica, o un animal (pensemos en el *ukuku* o en el *illa suri*), llamados *inqa* o *inqaychu*. El *animu* se transmite por insuflación: penetra en cada ser, y determina su forma. Él empuja *-tanqay-* a esta forma a actualizarse, hasta la muerte, el umbral por debajo del cual la animación, como si hubiese llegado al término de sus posibilidades de actualización (por lo menos aquellas que permiten la vida), deviene insuficiente. En este sentido, se puede decir que el *apu* se manifiesta en y a través de toda cosa,

y que lo sagrado está inscrito en el interior mismo de la materia. Lo sagrado está «omni-presente», y no se puede concebir este «mundo de aquí» sin la referencia a las fuerzas del mundo-otro, en particular los *apu*, responsables de la existencia y de la per-existencia de las cosas.

288

En este sentido pues, el ritual de simbolización no produce una realidad nueva. Más bien, el símbolo es una imagen concentrada del mundo. Pero esta imagen, aunque concentrada, no deja de ser real: lo que es mostrado en el símbolo, son las relaciones reales que unen a los seres, pero que han sido condensadas. Dicho de otra manera, no hay que comprender la «representación» de lo que ocurre en Quyllurit'i como el equivalente de una «teatralización», en la cual los actores representarían otra cosa que ellos mismos. No se trata verdaderamente de «representar», una exterioridad, sino más bien de «actuar» (y en este sentido, a pesar de todo, podemos hablar de «actores»), y de «mostrar» (de producir para los otros una imagen) una interioridad, condensándola. «Mostrar y actuar el mundo»: se podría hablar con todo derecho de una simbolización «performativa». Así, los *Ukuku* y los *Ch'unchu* concentran los rasgos discontinuos que configuran la especie humana, tal como es concebida (y vivida) por los pastores de las Tierras Altas: a caballo entre lo alto y lo bajo, entre la animalidad y la humanidad, entre el pasado y el presente; entre la vida y la muerte, pero también, habitados en permanencia por el *animu*, que ordena estas discontinuidades y les da sentido, los hombres son manifestaciones de una totalidad, que reúne a este mundo de aquí con el mundo-otro. Esta totalidad es la que está sintetizada por la figura de los danzantes híbridos; pero existía ya antes de ser representada. Ella es la trama misma de la experiencia humana. Podemos así hacer nuestras las conclusiones a las cuales llega Joseph Estermann:

«El runa⁶¹ se relaciona de muchas maneras con lo divino, pero la forma predilecta es la ceremonia, el ritual y la fiesta. Todas estas formas [...] corresponden de mejor manera a la condición del *mysterion* de lo divino. Éste se hace presente en forma densa y concentrada en el símbolo (*symbolon*: «lo que con-centra»). No se trata normalmente de «símbolos» estáticos, sino de «acciones simbólicas», de ceremonias y rituales cargados de simbolismo.

[...] En y mediante el rito ceremonial, el orden cósmico y divino se hace «presente» en forma simbólica; es un acto de recuerdo e interiorización, cognoscitivo y celebrativo a la vez» (Esterman, 1988: 275-276).

Si Quyllurit'i es pues un asunto de símbolos, es preciso entender esta palabra por: «concentración de lo real», más que como «representación de la ausencia».



⁶¹ El indio de los Andes, por oposición al *misti*, el mestizo.

Y es por esta razón que la mediación es eficaz. «Desempeñando» sus roles, los danzantes actualizan una experiencia real, de la cual forman parte los *apu* y los hombres. De una manera más general aún, ellos actualizan un «orden», querido y actuado por los *apu*, a través de los objetos de la naturaleza, y en particular aquí, de los hombres —ya que se trata de una mediación entre ellos y la divinidad—. En y por el ritual, los hombres reconocen que son un producto de la divinidad, que la divinidad se expresa a través de su experiencia: se dirigen entonces primero a una divinidad interior, a una experiencia interior, la misma que han buscado condensar voluntariamente, para delimitarla mejor. Los *apu*, a la vez exteriores (son cerros) e interiores al hombre (ellos lo animan), están, desde el comienzo hasta el final, realmente «presentes» en el seno del ritual. Actuando, y «condensando» la experiencia humana por intermedio de personajes híbridos, los hombres abarcan la totalidad de esta experiencia, y se dirigen a la divinidad, principio general, inasible porque totalizador, que llevan consigo.

Esta lógica de simbolización está en acción en la danza y la vestimenta de los *Ukuku* y de los *Ch'unchu*, pero también en otro momento del ritual, del cual hasta ahora no hemos hablado. En efecto, después de la misa de *kacharpariy* comienza una última procesión: con gran regocijo se retorna la imagen del Cristo crucificado de Tayankani hasta la iglesia de Ocongate. La caravana de danzantes y de músicos se pone en camino en cuanto termina la misa, es decir hacia el mediodía. Esta última procesión es llamada «de las 24 horas»: en efecto, se trata de recorrer más de una treintena de kilómetros, atravesando cuatro abras, en un tiempo récord, para llegar a Ocongate al día siguiente a comienzos de la tarde. El cortejo hará una pausa de algunas horas en el lugar denominado Yana kancha, a donde se llega hacia las cuatro de la tarde. Se instala un campamento. Hasta las diez de la noche, mientras que unos se esfuerzan por encontrar el sueño, otros hacen gracias y participan en juegos, para aprovechar plenamente estas últimas horas de regocijo. Entre las diez y las once, el cortejo se levanta de nuevo: caminará toda la noche, a la luz de las antorchas y de las velas, hasta el lugar denominado *Inti Qhawarina* (lit. «el lugar desde donde se contempla el sol»), o *Inti Suyarina* («en donde se espera al sol [salir]»), al que se llega finalmente, extenuado, hacia las cinco de la mañana. Para esperar el amanecer hay que recostarse un momento, envuelto en una frazada que pronto estará recubierta de escarcha. Al alba, todos los danzantes se disponen, siguiendo un orden predeterminado, a lo largo de una línea muy precisa, exactamente paralela a la cresta situada en frente. A esa hora, la montaña esconde aún al sol, cuya carrera dibuja una curva perpendicular a la línea de cresta. Así, todos los miembros del cortejo verán simultáneamente al sol, en el instante preciso en que se asomará en la cumbre.

El instante sobreviene en medio de un gran silencio, ¡seguido de un gran clamor! Se aclama al sol naciente. Su aspecto permitirá predecir si el año será bueno. Estos ritos

solares de adivinación son frecuentes en los Andes⁶². Pero el de Quyllurit'i es particular por cuanto es decididamente colectivo: todas las «naciones» indias participan en el cortejo del Señor de Tayankani, y reciben juntas el presagio heliaco.

290

Pero lo esencial está por venir. Después de haberse felicitado mutuamente y deseado buen viaje, después de que el *cargoyuq* general⁶³ haya despedido a todos los participantes citándolos para el año siguiente (*hamuq watakama*: hasta el año que viene), todas las delegaciones se aprestan a ofrecer a los dioses el último y el más sorprendente de todos los espectáculos. Comenzando por las de Quispicanchis y Paucartambo, situadas en el centro de la fila, unas tras otras se lanzan, en la inmensa pampa a la vertical de Tayankani, y dibujan líneas que no acaban nunca de dividirse y cruzarse, en una coreografía gigante y grandiosa, al pie del Ausangate cuya imponente silueta se levanta al sur. El motivo que pronto recubre toda la extensión de la meseta, formando largas y sinuosas líneas humanas, es llamado en quechua *q'inqu*. Se lo encuentra en los tejidos, e incluso en la estructura narrativa de los cuentos⁶⁴. Se trata de dos líneas que se cruzan y se vuelven a cruzar, como serpientes entrelazadas. Estas líneas simbolizan la noción de una dualidad indisoluble: dos líneas que concurren a la unidad. Si se las multiplica, se obtiene la imagen de unidad realizada por y en la diversidad: todas las delegaciones de las «naciones», que configuran el espacio social sur andino, se mezclan y se entremezclan progresivamente: al final ya no queda ninguna comparsa intacta. Sobre una misma línea, se tiene una alternancia de danzantes *Ukuku*, *Ch'unchu*, *qhapaq Qulla*, *awqa chileno*, etc. pertenecientes cada uno a una nación diferente. La mezcla incansable de los danzantes, que llevan las marcas de sus «naciones», ha acabado por producir un conjunto homogéneo: una nueva «masa» humana, compacta, que agrupa a todas las naciones y a todas las danzas, pero en la que los signos de la diversidad no desaparecen por tanto. Con ocasión de la fiesta de Quyllurit'i, las naciones de los Andes surperuanos han afirmado y construido otra vez su identidad colectiva a partir de sus rasgos distintivos singulares.

Esta nueva simbolización es del mismo orden que las precedentes. Es performativa. Condensando la diversidad (re-presentada por las vestimentas y las danzas de cada comparsa), se la muestra, se la actúa totalmente; no queda más que traerla a la unidad, a través del juego de los *q'inqu* que se reproduce casi hasta el infinito. El símbolo ha actualizado lo que antes estaba disperso, difuso, en germen: él ha condensado, mostrado, actuado, la diversidad reunida en una unidad nueva. El

⁶² Sobre este punto ver Benjamín Orlove (1979).

⁶³ Sobre quien recae la responsabilidad global de la fiesta, es un insigne honor ser escogido *cargoyuq*, también una inmensa carga financiera.

⁶⁴ Cf. sobre este punto Margit Gutmann (1993).

extraordinario espectáculo de los *q'inqu* sobre la pampa de Tayankani parece ser ofrecido, como un último homenaje, a algún espectador invisible. ¿de quién se trata, si no es del Ausangate, que domina toda la escena? El *apu* más importante del sur andino es el destinatario obligado de esta ofrenda. Ofreciéndole el espectáculo de su unidad restaurada, los pueblos del sur andino reconocen al mismo tiempo su autoridad: porque todos ellos son sus hijos (*wawa*), su pueblo, sobre el cual él vela como un pastor, envuelto en su poncho blanco-inmaculado, *quyllu*, el resumen de todos sus atributos sobrenaturales.

5. *Quyllurit'i hoy*

En mayo de 2002 decidí ir a Quyllurit'i con Braulio. Él estaba entusiasmado: hacía mucho tiempo que no había realizado el peregrinaje, y estos cuantos días de fiesta lo distraerían de las preocupaciones constantes que demanda el cuidado de los animales. Máxima no veía con buenos ojos esta escapada: ¡otra ocasión más de sustraerse a las obligaciones de la casa, y dejarla sola con los animales (porque, en su ausencia, la pareja no tenía nadie a quien confiar el rebaño)! Sus sentimientos mitigados, y la dificultad que tuve en convencerla de que me dejara llevar a Braulio (quien se ponía de más en más reticente a medida que la acrimonia de su mujer aumentaba), testimonian de la importancia relativa que se otorga en las Tierras Altas a los grandes rituales de celebración colectiva. Son numerosos quienes no toman parte en ellos. ¿Será un signo de los tiempos presentes, marcados por una desafección progresiva respecto de lo sagrado, una «secularización», de la que no se librarían los pastores del macizo del Ausangate? O más bien, ¿hay que ver en ello una característica propia de los cultos que se rinde a los *apu* (que Quyllurit'i ilustra de manera espectacular, y, por lo demás, excepcional), cuyas prescripciones no serían tan «imperativas» como hubiésemos podido pensar en un inicio? Nos inclinábamos más bien por la segunda hipótesis. Ginette Merelle y Lucette Roy observaban ya, hace varios años, que los ritos propiciatorios del ganado no son obligatorios⁶⁵: a menudo, los pastores se abstienen de realizarlos, arguyendo sus escasos recursos, y el considerable esfuerzo financiero que el ritual exige de ellos. Durante tres años fui a Sallma en febrero, para participar en el *ch'uyay* de los animales: Braulio y Máxima solo cumplieron con el rito el primer año. Los vecinos fueron, durante mi estancia en Sallma, igualmente inconstantes. Lo mismo sucede en lo concerniente a Quyllurit'i. Que esta celebración sea importante, nadie lo discute. Pero las exigencias de la vida cotidiana terminan imponiendo su ley, incluso a los más entusiastas: y son poco

⁶⁵ «La fiesta del ganado se hace durante la semana de Carnavales: cada jefe de familia escoge el día que más le convenga. Todos no la hacen» (Merelle & Roy, 1971: 163).

los pastores que pueden ausentarse durante varios días de sus tierras, para rendir a los *apu* el homenaje que les es debido.

292

Sea como fuere, aquel día terminamos poniéndonos en camino. Al partir de Sallma, el sendero se eleva hacia el fondo del valle, para atravesar el Minasparina por un abra situada al noroeste de la aldea. Se llega a otro valle, que hay que atravesar, salvar una nueva abra, antes de alcanzar un tercer valle glaciar, que tiene la forma típica de bañera, al fondo del cual está acurrucada la pequeña aldea de Qhampa. Al frente, a la izquierda, está la masa aplastante del Ausangate, con sus fachadas sur y sureste: una pared de hielo aparentemente impracticable. A la derecha, se percibe la cadena del Hutun Qhampa y del Nina Parayuq, la montaña «de las lluvias de fuego», de donde brota el *qhaqya*, según algunas fuentes. El espectáculo es grandioso, hecho de soledad y silencio. Hay que partir al asalto de la ladera norte del valle, para llegar al abra del Qhampa (a más de 5000 metros de altura), en la extremidad este del Ausangate. En las cercanías del abra, no habremos dejado de contemplar los lagos de altura (Waman T'iqla qucha, Q'umir qucha, Kay qucha), en donde se realizan habitualmente los *qarpasqa*, los rituales de iniciación chamánica. El glaciar, al retroceder por efecto del calentamiento climático (cuya dramática realidad se mide aquí), ha dejado su huella: las antiguas morrenas forman como una sucesión de olas sobre el suelo, en un mar de arena, fantasma de tiempos abolidos, de donde emana una infinita tristeza. En el abra, Braulio ofrece *k'intu* de coca al Ausangate, para que nos guíe y nos asista a lo largo del camino que se extiende a sus pies. Descendemos al valle de Paqchanta, a donde llegamos cuando la noche ha caído, iluminados por el pálido fulgor de la luna. Al día siguiente partimos temprano hacia Quyllurit'i... y llegamos finalmente a Mahuallani después de un periplo de dos días, efectuado en una atmósfera de recogimiento y de sencillez.

En Mahuallani, sin embargo, el espectáculo que nos espera es otro. El pueblo, de ordinario desierto, está invadido por camiones y comerciantes ambulatorios, que ofrecen sus productos sobre la pista. Los peregrinos deambulan ruidosamente entre los puestos y las mesas. Es un alegre cafarnaúm. La gran mayoría de la muchedumbre proviene de las ciudades del sur andino, en particular de Cuzco, Juliaca y Puno. Logramos cruzar con dificultad, para alcanzar el sendero que conduce al santuario: ahí arriba, al pie del glaciar, el espectáculo es aún más perturbador. Decenas de miles de peregrinos chapotean en un lodo sucio, entre los deshechos. Las delegaciones tradicionales ocupan una porción reducida del espacio: el resto (en particular el fondo del valle) está invadido por las carpas de los ciudadanos y de los turistas, y por los vendedores ambulantes que no han dudado en transportar, a lomo de mulas, cocinas a gas y toneladas de vituallas, para aprovechar de esta suerte.

El martes por la noche, después de la partida de los peregrinos, el valle de Sinaqara vuelve a estar desierto. El espectáculo es desolador: toda la cubeta está cubierta de inmundicias, que las lluvias se encargarán de acarrear hacia el río, y después, al término de un largo recorrido, hacia el Océano Atlántico. Las inmediaciones del río, antiguamente mojadas de musgos, ahora parecen haber sido aradas. El santuario es la imagen misma de la desolación. El glaciar, que miles de pies han pisado también, ya no es blanco-inmaculado: su masa gris y sin brillo parece correr, sobre la roca negra, como una inmensa lágrima sucia. Toda esta suciedad, objetos de plástico dispersos y lodo pisoteado, evoca más bien, respecto de los lugares santos, aquello que estaríamos tentados en llamar impiedad. ¿Cómo explicar esta aparente paradoja?

Por cierto, no habría que cometer el error de prestar a los peregrinos nuestros conceptos de ecología. En Sallma mismo, los deshechos se botan negligentemente al borde del río Sallma Mayu, y luego uno se desinteresa totalmente de ellos. Incluso los viejos cilindros oxidados abandonados en los charcos de las ciénagas no parecen molestar ni a los hombres ni a los animales. Es así como los pastores que se dirigen a Quyllurit'i son tan indiferentes al espectáculo de su santuario convertido en un vertedero público.

Pero sobre todo, lo que esta deterioración indica, es el acrecentamiento del número y el cambio de categoría social de los peregrinos. Originalmente celebración de carácter provincial, reservada a los pastores del macizo del Ausangate, provenientes de las provincias de Quispicanchis y Paucartambo, Quyllurit'i se ha convertido en una fiesta de dimensión internacional, que atrae en masa a peregrinos procedentes de Cuzco, Puno, pero también de Bolivia y de Argentina. Estos peregrinos no son pastores, en general son ciudadanos mestizos católicos, pertenecientes a las categorías sociales más desfavorecidas: conductores de camión, pequeños comerciantes, obreros... Vienen atraídos por la reputación «milagrosa» de la imagen piadosa del señor de Quyllurit'i a quien no distinguen del Señor de Tayankani (no participan en la procesión que retorna la imagen del Señor de Tayankani a Ocongate). Vienen a pedir al «Señor» favores particulares, que reflejan sus preocupaciones urbanas: un auto, una casa, un título universitario, un televisor. Son blanco de los vendedores de objetos de culto, y otras «alacitas» (miniaturas que representan lo que se desea obtener de la gracia divina). Los vendedores ambulantes pagan su cuota a la Hermandad del Señor de Quyllurit'i: de esta manera, ésta aprovecha de este jugoso comercio, al que además alienta, y que termina substituyéndose a otro «comercio», no lucrativo éste sin embargo, que se practica al pie de la «roca de la virgen»: el juego de las «piedritas», en donde los peregrinos intercambian y venden, con infinita seriedad, pequeñas piedras que supuestamente representan a objetos, y que recuerdan, desde luego, a los *inqaychu* de los pastores.

Asistimos entonces a una transformación del santuario, que se inscribe en el sentido de su catolización creciente, lograda mediante la inflexión del estatus social de los peregrinos. Los pastores ya no son mayoría. Hoy, el santuario pertenece a los mestizos, representados por los miembros de la «hermandad», quienes buscan tomar el control del ritual, sustituyéndose a los *Ukuku*, antiguamente únicos «guardianes» del Señor y de su templo. Estos últimos se encuentran limitados a un rol subalterno, sobre el glaciar mismo, mientras que el espacio sagrado de la capilla, de la explanada y del camino que conduce de Mahuallani a Quyllurit'i corresponde a los miembros de la «hermandad». Esta lógica va incluso más lejos: los *Ukuku* pasan a ser progresivamente los auxiliares de los mestizos de la hermandad, quienes les hacen cargar todo tipo de objetos útiles hasta la iglesia (bolsas de cemento para renovar las paredes y el armazón, por ejemplo), aprovechando la complicidad de algunas comparsas, en particular las comparsas de *ghapag Qulla* de Paucartambo y Quispicanchis que siempre congregaron a la elite mestiza de estas provincias⁶⁶. Los conflictos entre los *Ukuku* y su propia jerarquía, o entre *Ukuku* y miembros de la «hermandad», son muy frecuentes. Y basta con haber sido testigo una sola vez de la violenta arrogancia que muestran los representantes de la Iglesia y del poder mestizo para convencerse de que Quyllurit'i, rápida y definitivamente, está «bajo control». Esta gente es la que ha favorecido la difusión del nombre Qoyllor Rit'i, el mismo que defienden haciendo manifiesta su ignorancia del quechua, y que conviene perfectamente a los nuevos peregrinos, para quienes el vocablo *quyllu*, y la interpretación «nieve blanca-resplandeciente», carecen literalmente de sentido. Así, el «asalto» realizado por la Iglesia, gracias a la complicidad ciega de los ciudadanos —no siempre desprovista de prejuicios racistas respecto de los pastores, pobres diablos a quienes se descalifica fácilmente—, está a punto de borrar para siempre, incluso de la mente de cuantos pastores aún se dirigen a Quyllurit'i, el recuerdo de la nieve blanca-resplandeciente, que era antiguamente la marca, reconocible entre todas, de su *apu*.



Con la fiesta del señor de Quyllurit'i, nos encontramos frente a una nueva lógica de mediación entre «este mundo de aquí» y el mundo-otro, obtenida mediante la simbolización «performativa», es decir mediante la condensación y la actualización de los vínculos reales que unen a los *apu* con el universo que animan. Este tipo de mediación se añade a las que ya hemos considerado, y cuyo

⁶⁶ Braulio Ccarita me dijo un día: «*chay templo, Ukukuq sacrificiún*»: esta iglesia es [con] el sacrificio de los *Ukuku* [que ha sido construida].

especialista es el *altumisayuc*, el chamán andino: cura chamánica, ritos diversos —de carácter propiciatorio o funerario—.

Observamos pues la existencia de estructuras de mediación, cada una dotada de su propia lógica. ¿Por qué éstas y no otras? Estos ritos, individuales y colectivos, ¿forman parte de un sistema más vasto, que haría falta describir, y cuya naturaleza deberíamos comprender? En la búsqueda de tal sistema, nos proponemos ahora intentar relacionar entre ellas las estructuras de mediación que hemos identificado.

Capítulo 10

Un sistema lógico

Si pasamos en revista los diferentes tipos de rituales que hemos examinado hasta ahora, veremos que todos se inscriben en una lógica de mediación entre este mundo de aquí y el «otro», poblado por *animu* muy variados. Estos dos mundos están ordenados (*kamachisqa*) por una sola y misma categoría de entidades: los *apu*. Los *apu* imponen su voluntad sobre los *animu* de los seres de la naturaleza y de la sobrenaturelaza. Son entonces responsables, en última instancia, de un «orden», en cuyo interior se inscriben los rituales de todo tipo, destinados a realizar una mediación entre los hombres y su(s) *apu* tutelares. En otras palabras, si los rituales son eficaces, si la mediación es exitosa, es porque estos responden a un orden, en perpetua realización —y por ende a una voluntad del *apu*—.

Ahora bien, estos rituales operan cada uno sobre un modo diferente, y ponen en juego «estructuras de mediación» particulares. Vamos a ver que estas estructuras se organizan según la oposición de seis términos, agrupados en pares, que autorizan cuatro combinaciones diferentes (y en consecuencia cuatro categorías de rituales). La función chamánica ocupa un lugar propio en el seno de este dispositivo lógico: como toda estructura de mediación, ella actualiza una posibilidad lógica, que pone en ejecución.

Así, de entrada, las estructuras de mediación parecen complementarias. Describiéndolas ahora desde el punto de vista arriba señalado (es decir, buscando identificar en cada una los pares y sus combinaciones), podremos finalmente

conseguir una imagen global del sistema ritual de los pastores de las Tierras Altas, cuya originalidad y coherencia podremos apreciar. Retomemos pues nuestra tarea ahí donde la habíamos dejado: observemos una vez más los ritos de mediación entre los hombres y los *apu*.

1. Seis términos, tres mediaciones

298

Comencemos por el ritual chamánico. Hemos visto que el *altumisayuc* es un elegido de los *apu*: mediante la descarga de rayo, que lo distingue de sus semejantes y lo destina a convertirse en chamán, pasa a ser el servidor (*waynillu*) de los *apu*. Su iniciación, sembrada de rituales denominados *qarpasqa*, buscará convertirlo en un mediador entre los hombres y el mundo-otro. Un momento particularmente importante de este recorrido iniciático es la inmersión en las aguas heladas de un lago de altura, donde el futuro chamán debe escuchar a los vientos (*wayra*), hablarle y confirmarle su vocación. Esta confirmación sobrenatural vendrá a avalar un nuevo estatus: el chamán es un personaje, no sólo mediador, sino también liminar, porque «pertenece» tanto a los *apu* (por consiguiente al mundo-otro) como a este «mundo de aquí», el mundo profano. El *waynillu* debe poder responder en cualquier instante a las órdenes expresas de sus amos: de lo contrario, corre riesgo de enfermarse, de la manera más grave. Incluso los ritos de «ofrendas de sustitución», que algunos realizan para sustraerse al mandato que han recibido de los dioses, no son siempre suficientes. El *waynillu* no sólo es un mediador entre los hombres y los *apu* (es el caso también de otros oficiantes rituales), sino también un personaje ontológicamente desgarrado entre sus dos pertenencias (en el sentido en el que él encarna sus lógicas) al mundo-otro y al mundo de aquí. Así, podemos decir del *altumisayuc* que él realiza, en su persona y de manera casi permanente, una «conjunción», entre dos realidades distintas. Desde luego esta conjunción pasa a ser más evidente durante el ritual chamánico: porque entonces, por intermedio del *altumisayuc*, capaz de invocar a sus *apu* auxiliares, se establece la comunicación entre los hombres y la divinidad (Platt, 1997). El *altumisayuc* obedece las instrucciones de los primeros como de la segunda: está dividido entre su rol de *waynillu* y el de «terapeuta», al servicio de un paciente. En el segundo caso, es un humano que se comporta conforme a las reglas que prevalecen en su sociedad, y que poseen un carácter de estabilidad, de regularidad; en el primero, es un objeto entre las manos de los *apu*, y a través de ello eventualmente el juguete de sus caprichos. Sus súbitas enfermedades, por ejemplo, ponen de manifiesto su pertenencia al «mundo-otro».

Desde este punto de vista, el ritual chamánico es «conjuntivo»: en una sola persona (el *altumisayuc*) se opera la fusión entre dos mundos. El *altumisayuc* manifiesta una suerte de ambigüedad ontológica: es un personaje «abierto», cuya vida no

depende enteramente de las leyes estables, regulares, que rigen el devenir físico. Está expuesto a un «riesgo», el que proviene del hecho de que existe, en el origen de todo fenómeno, un principio «ordenador», singular, y en parte imprevisible.

El ritual chamánico no es sólo «conjuntivo»: es también «individual». En efecto, no se convoca a los *apu* sino cuando se trata de remediar un infortunio individual, o, en todo caso, «particular» (es decir, referente a la familia o a un grupo reducido de personas, unidas por un mismo interés singular). El *altumisayuc* está frente a pacientes, a los que tiene que aliviar. El ritual chamánico no interviene, o muy rara vez (por lo menos, no en nuestro conocimiento), en el caso de desgracias o de infortunios colectivos.

Ya hemos identificado dos pares de nuestro sistema lógico: «conjuntivo» (y su antónimo: «disyuntivo»), «individual» (y su antónimo, «colectivo»). Prosigamos.

La legitimidad del chamán proviene del hecho de que a través de él se actualiza un orden deseado por los *apu*. Puesto que los *apu* son «ordenadores», que disponen de las criaturas de los dos mundos como mejor les parece, no es imposible, ni siquiera improbable, que designen a un hombre con el fin de poder, a través de él, comunicar con los vivos. Se dice que ahí radica todo el sentido de los amuletos mágicos que el aprendiz de chamán encuentra al despertarse, después de haber recibido la descarga del rayo. Estos objetos no valen tanto por lo que permiten hacer, sino por lo que muestran: exhiben la condición de «elegido», recientemente adquirida. Sin embargo, la fuente del poder de los amuletos está en otra parte, no en los amuletos mismos. Por ejemplo, si consideramos las campanitas que el chamán sacude al comienzo de la sesión chamánica, para invocar a sus auxiliares sobrenaturales, es evidente que el ruido que producen no es «causa eficiente» de la venida de los *apu*. Al respecto, todos los informantes son unánimes: los *apu* ven (recordemos que son retratados como «atalayas»), escuchan todo. ¿Acaso no son el motor del devenir físico? ¿Acaso no contienen, en ellos, las esencias y su fuerza de actualización? ¿Para qué llamarlos entonces con campanitas? Si se presentan a la mesa del chamán, es que así lo desean. Y también desean ellos entregar a su *waynillu*, como testimonio de su elección, los instrumentos rituales que le permitirán ejercer su función. Así ocurre con las campanitas, las balas, las piedras mágicas: algunas están animadas, otras no: pero siempre son efectivas en virtud de una voluntad, reafirmada y actualizada sin cesar, de los *apu*.

Igualmente, no cabría sorprendernos el saber que los *apu* pueden hacer irrupción en la habitación donde está la concurrencia, bajo la forma de pájaros, incluso también de vientos —*wayra*—: estas apariencias singulares ¿no son acaso una de las formas de actualización del *animu* predilecta de los *apu*? El *animu*, en cuanto «fuerza de actualización de la esencia», depende de la esencia misma. Y ésta

procede de un «orden», que los *apu* han impreso en el universo, visible e invisible. Así, es preciso considerar estas apariciones sobrenaturales como actualizaciones de una posibilidad de «ordenamiento» de la materia y de su principio espiritual, el *animu*.

Estas observaciones bastan para demostrar que el ritual chamánico, en todas sus particularidades, pero sobre todo en aquellas que tienen que ver con la invocación y la aparición de los *apu* y de las demás entidades del mundo-otro (y que lo distinguen de otros ritos de mediación), está, en el pensamiento indígena, justificado «en derecho», *de jure*. No hay nada en este dispositivo ritual que contradiga la lógica propia del pensamiento mágico de los pastores de las Tierras Altas.

300

Pero si observamos el terreno de los «hechos» (*de facto*), la realidad es totalmente otra. No iremos hasta decir que el ritual es «imposible de hecho», porque entonces, ¿cómo podría incluso existir? Pero no cabe duda que, todas las veces que la legitimidad de un chamán es discutida, la crítica recae sobre el terreno de los hechos, y no del derecho. Las piedras, campanitas y balas, ¿son verdaderamente de origen sobrenatural? Su aspecto manufacturado, —salvo eventualmente las piedras mágicas (*inqaychu*), que a veces se conservan sin pulir, ¡pero de ninguna manera, las campanitas de bronce!— y el hecho de que se las puede adquirir donde un mercachifle, introducen a veces la duda en la mente del paciente. La posibilidad real de un «don» sobrenatural de objetos manufacturados no se verifica nunca: y siempre se puede impugnar la legitimidad del chamán arguyendo el carácter artificial, y en consecuencia ineficaz, de su «misa». Las mismas observaciones se aplican desde luego a la «aparición» de los *apu*: ¿cuántos relatos no evocan al ventrílocuo, sorprendido en medio de una escena de prestidigitación, imitando, con la ayuda de cualquier trapo o de una gallina que hasta entonces mantenía escondida, el ruido de las aletas del *apu*, introduciéndose en la habitación? Cuando un falso *altumisayuc* es así descubierto, lo que siempre se denuncia es la superchería «de hecho».

Así, encontramos que el rito chamánico es conjuntivo (y no disyuntivo), individual (y no colectivo), posible de derecho y, si no imposible de hecho, por lo menos a menudo improbable. Podemos resumir nuestras observaciones en un cuadro, indicando con 1 o con 0 la presencia y la ausencia de un criterio, respectivamente, y con un + o un – la apreciación de la posibilidad o de la imposibilidad (o improbabilidad), *de facto* / *de jure*.

1. 1. Rito chamánico

Criterio	Disyuntivo	Conjuntivo	Individual	Colectivo	De Jure	De Facto
Valor	0	1	1	0	+	-

Pasemos ahora a los ritos de ofrendas, que son sobre todo de carácter propiciatorio, y que hemos descrito en particular con ocasión de las ceremonias de fertilidad del rebaño. Que estos ritos sean disyuntivos, eso resalta claramente del hecho de que estos permiten antes que nada exteriorizar, es decir disociar, la relación entre los hombres y las fuerzas del mundo-otro, para poder conciliarla mejor después. En efecto, las ofrendas exteriorizan, «despliegan», por decirlo así, la relación entre los dos mundos. Primeramente estas exponen el carácter de las entidades del mundo-otro que se busca favorecer, porque se supone que les gustan los alimentos que se les destina (Fernández Juárez, 1994), puesto que van de acuerdo con su personalidad: para los *sua'a*, fetos de chanco, de gallinas, de cuy, para los espíritus *uraña* (de los muertos), plumas que se tendrá que quemar¹, para las tierras, fetos de llamas o de alpacas. El sabor de la ofrenda tiene su importancia; el color también. Hasta los minerales y los objetos manufacturados exhiben alguna particularidad de la entidad del mundo-otro a quien se dirige la ofrenda: así, cristales, para el rayo (*qhaqya*)², por ejemplo, o estrellas (representación de los «dobles que animan»), para los *apu*.

Así, la ofrenda se expone a la lectura como un condensado de las representaciones del mundo-otro. Pero sin mayor dificultad se puede extender estas observaciones al mundo de aquí: hemos visto hasta qué punto algunos ingredientes están ligados al entorno de los pastores: por ejemplo, los ramos de *waylla ichhu*, las ramitas de *wamanlipa*, los granos de *qañiwa*, que se encuentran infaliblemente en todas las ofrendas que componen el ciclo del *ch'uyay* de febrero y las libaciones en honor del rebaño en el mes de agosto. Estas plantas, representativas del medio en el cual viven los pastores, proporcionan una suerte de imagen resumida de él. Se podría decir lo mismo, desde luego, de otros ingredientes como el feto de alpaca (que de por sí sólo contribuye a definir las características de los dos mundos, y a relacionarlos), la tierra *taku* que sirve para marcar a los animales, las flores *phalicha*, metonimias de las ciénagas en las cuales pacen de ordinario las alpacas y las llamas... Los ingredientes de la ofrenda constituyen una imagen condensada de cada uno de los dos mundos que aquí se trata de poner en relación. Representando simbólicamente estos dos mundos («concentrando»

¹ Ver M. Chuquichampi, 150203a, / 31 / a / 44 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 435-436.
² M. Chuquichampi, 150203b, / 64 / a / 66 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 449.

sus rasgos significativos respectivos), estos operan una exteriorización. Todos pueden observar, interrogar, asociar tal ingrediente a tal práctica (por ejemplo, las *phallcha* a la ganadería), tal otro a tal rasgo de carácter (por ejemplo, los fetos de chanco o de gallinas³ a la lubricidad de los espíritus malignos), que permiten, una vez agrupados, definir los dos mundos que se trata de poner en relación. La mediación es posible tan sólo mediante esta disyunción inicial: las entidades del mundo-otro reciben el *animu* de los alimentos que se les ha destinado, y que son la síntesis de su personalidad y de sus gustos; los hombres, al incorporar a la ofrenda distintos ingredientes que hablan, por decirlo así, en nombre de «este mundo de aquí», testimonian también de vínculos anteriores a la ofrenda: puesto que el universo de los pastores de las Tierras Altas, simbolizado por la *wamanlipa*, la *qañiwa*, etc., no existe sino porque los *apu* así lo han querido. Los hombres hacen homenaje a las entidades del mundo-otro (encontrándose en primera fila los *apu*) de una versión condensada de su universo, cuyo carácter subordinado reconocen.

Disyuntivos, los ritos de ofrendas son también, como los ritos chamánicos, individuales. Hemos visto que el *altumisayuy*, o el *pampamisayuy*, los realizan mayormente en su propio beneficio, o bien en favor de un número reducido de personas. En las Tierras Altas, a menudo los pastores mismos (por lo menos, aquellos versados en la tradición) son quienes realizan las ofrendas destinadas a las fuerzas del mundo-otro, para atraer su protección sobre el rebaño o sobre la casa. Estos ritos, en definitiva, son de tres tipos (como ya se ha visto): o bien se trata de obtener el favor de los *apu*, de las tierras, que puede manifestarse de mil maneras (protección contra los infortunios, curación de las enfermedades, etc.). Estas ofrendas se realizan siempre a título personal, o en nombre de la familia. O bien se trata de garantizar la reproducción y el crecimiento de los animales, y en este caso, a lo que se apunta es al rebaño familiar. Por último, el puede tratar de apurar la partida del muerto, diciéndole «adiós» (*kacharpariy*), y proveyéndolo de provisiones para el camino. En este caso también, el rito es de naturaleza doméstica. Podemos entonces colocar a los ritos de ofrendas entre los ritos «individuales», por cuanto no se los realiza para beneficio de la colectividad, considerada en sí misma.

¿Qué ocurre aquí con la oposición *de jure* / *de facto*? Los ritos de ofrendas son desde luego posibles «*de jure*». Las observaciones que hemos hecho respecto de los ritos chamánicos valen aquí también. Los *apu* consumen el *animu* que les es ofrecido. Todas las personas interrogadas sobre este punto son muy claras: el

³ A menudo se dice de un hombre mujeriego que es *wallpahina*, «semejante a una gallina», o *k'ankahina*, «semejante a un gallo».

animu es transmitido en el humo de las ofrendas, cuando éstas son quemadas. También se transmite en el sople (*samay*) de los fieles, cuando ofrecen *k'intu* de coca mientras dirigen sus plegarias al *apu*, acompañadas de una insuflación: *samay*, *saminchay*, *phukuy*. El *animu* viaja así. En el caso de las ofrendas, sean o no comestibles, el paradigma de la alimentación desempeñará su papel: éstas son «consumidas», como un alimento, por los *apu*, quienes las «ingieren», es decir se las incorporan y se las apropian. El consumo del *animu* contenido en las ofrendas siempre es pensado sobre el modo de la alimentación. Y, desde luego, podemos decir también que estos rituales son eficaces porque responden a una voluntad actual (y no solamente expresada en los tiempos originales) de los *apu*. Si los *apu* «reciben» (*chaskiy*) la ofrenda, *hic et nunc*, es que su voluntad se ha así actualizado, en el instante preciso en el que el rito ha sido realizado. El orden del mundo no está dado de una vez por todas: es reactualizado, o mejor, es «actuado» en cada instante por los *apu*. Una vez más, no basta, para que la ofrenda sea eficaz, con que ésta haya sido realizada conforme a las reglas: es preciso que el deseo de «recibirla» sea real, es preciso que este deseo conduzca a un nuevo ordenamiento del mundo, tal, que el *apu* recibirá efectivamente la ofrenda que le es hecha, se manifestará al pastor y le expresará su satisfacción. Los *apu* no se encuentran «retirados» del orden de las cosas: velan por él, lo empujan constantemente hacia su realización. Es por ello que la religión de los pastores garantiza una «presencia» permanente de lo sagrado.

En cuanto a la posibilidad «de hecho» de realizar tales ritos, ésta es indiscutible. En este plano, no se ve qué obstáculo a la legimidad de las ofrendas pudiese presentarse. Por cierto, son materiales: pero hemos visto que la teoría da cuenta de la manera cómo esta «materia» es finalmente consumida por los espíritus, bajo forma de *animu*, su verdadera realidad. Éstas no son forzosamente comestibles: pero desde el punto de vista de la ofrenda, todos los ingredientes son idénticos, en virtud del paradigma del consumo alimentario. Finalmente, nada impide conseguir estos ingredientes. Se los encuentra donde los mercachifles, y su carácter de productos manufacturados, o que poseen un valor comercial, no los hace menos deseables a los ojos de los *apu*. Resumamos una vez más nuestras observaciones, retomando el mismo cuadro.

1. 2. Ritos de ofrendas

Criterio	Disyuntivo	Conjuntivo	Individual	Colectivo	De Jure	De Facto
Valor	1	0	1	0	+	-

Prosigamos nuestro análisis, dirigiendo esta vez nuestra atención hacia los ritos, de un tercer tipo, cuyo prototipo nos ha proporcionado Quyllurit'i. Hemos visto

que los actores principales de estos ritos son los danzantes *Ukuku* y *Ch'unchu*. Estos danzantes representan a personajes híbridos, de quienes se ha dicho que operan, desde el punto de vista de su vestimenta, su comportamiento y finalmente, los mitos a los cuales se les asocia, la síntesis de las discontinuidades que estructuran al mundo, tal como los pastores lo conciben: alto/bajo, muerte/vida, salvaje/civilizado, naturaleza/cultura, etc. Los danzantes *Ukuku* y *Ch'unchu* son mediadores entre los hombres y los *apu*: su estatuto liminar los predispone para este rol, porque ellos concentran, en su personaje, la totalidad del mundo «ordenado» por los *apu*. Hemos dicho que son símbolos. Todos estos rasgos los definen como actores de «conjunción», puesto que reúnen a la totalidad. En efecto, ellos se presentan ante el *apu* habiendo realizado ya una «conjunción» de las discontinuidades, de la cual ofrecen una síntesis. Dicho de otro modo, los ritos de tipo Quyllurit'i son, por intermedio de los *Ukuku* y de los *Ch'unchu*, ritos conjuntivos.

Estos ritos son también, desde luego, de naturaleza colectiva, primero porque los grupos de danzantes, las comparsas, representan a su comunidad de origen. Cada comparsa se dispone en fila india, detrás del porta-estandarte. Sobre el estandarte están inscritos los nombres de los «mayordomos», es decir, aquellos que debieron asumir los gastos de participación de la comunidad en la fiesta (vestimentas, desplazamientos, alimentos). Los mayordomos tienen un interés personal en aceptar el cargo que se les ha propuesto, porque solo así pueden pretender acceder a las más altas funciones dentro de la comunidad: presidente de la asamblea comunal, alcalde, incluso teniente gobernador⁴. Los estandartes se depositan al pie del Señor de Quyllurit'i cuando las comparsas penetran, bailando, en el interior de la iglesia, totalmente desprovista de sillas. Bailando, los grupos de danzantes se introducen en el recinto sagrado por la puerta del fondo. Avanzan hacia la roca santa, unos detrás de otros, en un bullicio de pífanos (*pinkuyllu*, *qina*), trompetas, acordeones y tambores. Una vez que llegan delante de la imagen, depositan el estandarte, el pequeño ícono portátil que han traído consigo y que pertenece a la comunidad, las ofrendas destinadas al Señor. Todo esto se hace entonces a título colectivo, aun cuando los nombres de los individuos *cargoyuq* no dejan de aparecer sobre los estandartes, a veces también en los atuendos (los *Ukuku* por ejemplo llevan un pañolón sobre la espalda, en donde figura claramente el nombre de su comparsa y, a veces también el del o de los mayordomos).

⁴ «Nadie puede aspirar al título de alcalde, mandón, comisario, fiscal, etc. si antes no ha asumido, en una u otra ocasión la mayor parte de las «cargas» religiosas» (Métraux, 1968: 85) (Véase todo el pasaje de la página 84 y 85 sobre las funciones de los mayordomos).

La misma lógica de representación colectiva actúa también sobre el glaciar. Cuando los *Ukuku* ascienden la pendiente, el martes por la mañana, para ir a buscar las cruces, suben con sus estandartes, y los depositan al pie del crucifijo. La cruz está repleta de estandartes y de ofrendas. También en este momento, los nuevos reclutas (los jóvenes *Ukuku* que participan por primera vez en el peregrinaje) son bautizados con tres latigazos, «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» (bajo la mirada vigilante de los guardianes de la fe), por sus semejantes, ya iniciados. Puesto que las asambleas al pie de las cruces se realizan en función a las «naciones» (cada nación, o grupos de naciones, sube a un glaciar diferente), se puede decir que esta «iniciación» tiene lugar en seno del grupo, bajo la autoridad de sus miembros más respetables. Entonces siempre es una iniciación «por y para» el grupo, del cual el joven *Ukuku* pasará a ser un nuevo representante.

Se puede incluso ir más lejos aún, recordando que, sobre el glaciar que es su dominio predilecto, los *Ukuku* son los «mensajeros» de los fieles de su comunidad que no han podido efectuar el viaje: en su nombre depositan velas, en su nombre recitan plegarias al *apu*, al Dios enterrado en el hielo. De regreso a casa, visitarán a los fieles, llevando consigo el ícono, para darles cuenta de la manera cómo han cumplido con su tarea, traerles la bendición del Señor de la cual son depositarios, echarles un poco de agua bendita, cuyas virtudes son milagrosas. Así, dentro y fuera de la capilla, al pie de la roca sagrada o sobre las pendientes glaciares de los *apu* Qulqipunku y Sinaqara, el ritual sólo cobra todo su sentido en virtud de la facultad de los *Ch'unchu* y de los *Ukuku* de re-presentar, de estar «en lugar» del grupo al cual pertenecen. Más generalmente todavía, los *Ukuku* y los *Ch'unchu* (no hablemos de los *ghapaq Qulla*, cuya presencia en Quyllurit'i tiene que ver más, como se dice, con la intrusión), en su grandiosa coreografía que los lleva desde el glaciar (del *apu*) hasta la *waka*, y viceversa, y en virtud de su carácter híbrido y por decirlo así «genérico» (puesto que, a través de su atuendo, son testigos de una humanidad reconciliada con sus contradicciones), re-presentan, de alguna manera, a la comunidad de los fieles, incluso cuando estos fieles pertenecieran a otro grupo social (pensemos en particular en los peregrinos mestizos y ciudadanos). En todos los aspectos pues, la danza de los *Ukuku* y de los *Ch'unchu*, de cuya importancia en el dispositivo ritual de Quyllurit'i se ha hablado bastante, tiene que ver con una lógica de re-presentación (en el sentido de encontrarse «en reemplazo de»), colectiva.

Si consideramos ahora a nuestro último par, «*de jure de facto*», nos daremos rápidamente cuenta de que el personaje de los *Ukuku* y de los *Ch'unchu* plantea, si no una imposibilidad, por lo menos una dificultad *de jure*. En efecto, lo que se busca en estos personajes es, ya se ha dicho, una «condensación» de la totalidad que es, en sí, irrepresentable. ¿Hasta qué punto sin embargo se consigue hacer

verdaderamente «presente» la totalidad en esta versión condensada de sí misma? La condensación, ¿no se efectúa a costa de discontinuidades (alto/bajo, muerte/vida, naturaleza/cultura, etc.), y finalmente, de la diversidad misma, manifestada en miles de circunstancias particulares de la vida, que se pretendía justamente salvar? Dicho de otro modo, ¿es posible efectuar, como intentan hacerlo, según nosotros, *Ukuku* y *Ch'unchu*, una síntesis de lo diverso, estructurándolo a partir de pares de términos opuestos, sin perder, en el camino, lo diverso mismo? Toda síntesis, efectuada a partir de términos dialécticos que proceden del análisis de lo real, de su descomposición en elementos significantes, no es posible, desde este punto de vista, sino a costa de un empobrecimiento de la realidad. Los *Ukuku* y los *Ch'unchu* no subsumen, en su personaje, la totalidad del universo «ordenado» (*kamachisqa*) por los *apu*, sino esta totalidad reducida a pares de oposición que necesitan de la experiencia sensible para ser pensados... Experiencia que justamente, por su carácter ilimitado, se sustrae constantemente a toda simbolización.

Las dificultades no acaban aquí. Porque los *Ukuku* y los *Ch'unchu* operan, en su personaje, una síntesis de «contrarios». Ahora bien, esta síntesis no puede ser realizada, en la vestimenta y en la danza, sino a través de un vaivén permanente entre los contrarios: es decir, a costa de una inestabilidad. Para que los *Ukuku* puedan ser percibidos efectivamente como personajes liminares, deben oscilar entre su rol de guardianes, de policías... y el de payasos, de aguafiestas. Ahora bien, como estos roles son radicalmente antinómicos, a los *Ukuku* les es preciso asumirlos totalmente, literalmente «por turno». En efecto, es imposible ser, de manera simultánea, a la vez policía y agitador, causante de orden y de desorden. Podemos extender estas observaciones a las dicotomías «femenino/masculino», o bien incluso «animalidad/humanidad». Toda síntesis verdadera es *de jure* improbable, o más bien, no puede sino ser dinámica, constantemente amenazada y constantemente reproducida. Los *Ukuku* sólo logran ser su personaje reconstruyéndolo constantemente. El comportamiento inestable de los *Ch'unchu*, aunque menos manifiesto, también existe: a veces escolta austera de la imagen santa del Señor de Tayankani, que lleva las mismas plumas de ara que aquellas que componen la corona de los *wayri ch'unchu*, durante las procesiones... a veces, cuando interpretan su danza sobre la explanada, verdaderos salvajes (*ch'unchu*), cuyos arcos de madera de chonta, que ellos blanden, y sus gritos, ilustran su carácter indisciplinado. La liminaridad de los *Ch'unchu*, mitad salvajes mitad civilizados, sólo se consigue, como la de los *Ukuku*, a costa de una perpetua inestabilidad.

Pero existe una dificultad «de derecho» más fundamental todavía. A lo largo de nuestra exposición, no hemos cesado de decir que los *Ukuku* y los *Ch'unchu* «condensan» la experiencia, el mundo ordenado por los *apu*, tal como los pastores lo conciben. Pero precisamente, ¿qué condensan en realidad? ¿La totalidad de

«este mundo de aquí» del cual forman parte los hombres igual que los animales, las plantas y los minerales, o bien solamente la experiencia humana, en otras palabras, en el interior del mundo «animado», aquel que pertenece a la sociedad? La respuesta a esta pregunta es incierta: en efecto, por un lado, parece que para lograr su «mediación» entre los hombres y los *apu*, los danzantes tienen que «concentrar» la totalidad de la experiencia, cuyos ordenadores son los *apu*: porque así, ellos se dirigen al *apu*, principio general, causa eficiente del devenir físico, simbolizando su obra total. Concentrando la totalidad de la experiencia en su personaje, ellos incorporan en sí mismo lo universal, y están en condiciones de operar la mediación entre lo singular (los hombres), y lo universal (la divinidad, el *apu* en tanto que principio), que se espera de ellos. Y sus personajes, revestidos de plumas y vellones, que por instantes devienen «animal», parecen tender hacia este universal, hacia esta representación del Todo. Su proclamada pertenencia al piso ecológico del piedemonte, verdadero punto de transición y de ruptura (*alqa*) entre un espacio amazónico, dominado por la abundancia, la proliferación de las formas de vida, el salvajismo y la bestialidad, la indeterminación finalmente, y un espacio andino, dominado por la segmentación, la organización del espacio en porciones discontinuas, la civilización y la humanidad, va también en este sentido.

Pero al mismo tiempo, parece difícil que los *Ukuku* y los *Ch'unchu* puedan realmente pretender encarnar, en su personaje, la totalidad del universo visible, del «mundo de aquí» ordenado por el *apu*. En efecto, a pesar de todo y ante todo, ellos son hombres: el *Ch'unchu* es un personaje situado a medio camino del salvajismo y de la civilización, pero representa a personajes humanos. El *Ukuku* es, si nos remitimos al mito del *uña-ukumari*, un ser mitad hombre mitad bestia, pero que termina integrándose al polo de la humanidad, e incluso más aún: es el ejemplo mismo de un «tránsito exitoso», de la naturaleza a la cultura. En otras palabras, la parte de animalidad que el *Ukuku* conserva no parece valer sino a través del juego dialéctico que ésta permite con su parte humana, y sólo en la medida en que justifica una interpretación de la cultura como «superación» de la animalidad. Incluso si se considera al personaje del *Ukuku*, ya no bajo el ángulo de su relación con el Pablucha del cuento, sino bajo aquel de su identificación a la alpaca primordial, nos damos cuenta de que, aquí también, a lo que se apunta es al estatus del hombre como pastor, es decir como un ordenador, de rango inferior, pero homólogo, en otro plano, y en ciertos aspectos solamente, del *apu*. La alpaca no representa a la naturaleza en general: representa a la naturaleza ordenada y domesticada por el hombre, desde este punto de vista semejante a su divinidad.

Sin embargo, mediante este vaivén permanente entre la totalidad y la singularidad de la experiencia humana, los hombres logran reproducir, de manera condensada, su propia condición: en efecto, si son homólogos de los *apu*, esto se debe a que logran imprimir, aunque fuera de manera incompleta, su «orden» a las cosas.

Este orden, para ser pensado (y funcionar simbólicamente), exige su contrario: el desorden (entendido en el sentido de la naturaleza no domesticada); la totalidad del universo sensible. Produciendo el espectáculo de la condición humana, reducida a pares de términos antinómicos, los *Ukuku* y los *Chunchu* rinden homenaje al *apu*, el héroe cultural que les ha enseñado el arte de domesticar la naturaleza.

308

Nos encontramos pues frente a una suerte de inestabilidad permanente de los mediadores. Ora animales, ora hombres, a veces salvajes, a veces civilizados... ellos operan una síntesis inestable entre polos opuestos. Representan en algunos aspectos a la totalidad irrepresentable... a la vez que, desde otro punto de vista, y en otros instantes, sólo retienen de esta totalidad la parte que concierne al hombre. El ritual escenifica una verdadera tensión entre contrarios irreconciliables. Y esta tensión suscita una dificultad *de jure*, porque nunca acaba. En este sentido, los ritos de tipo Quyllurit'i brindan un buen ejemplo de ceremonias destinadas a resolver las contradicciones que provienen de las discontinuidades que los hombres han escogido reconocer en la experiencia... Contradicciones cuyo origen no radica sino en estas mismas discontinuidades, y que en consecuencia son insolubles. A este respecto recordemos las observaciones de Claude Lévi-Strauss: el pensamiento de «aquellos que llamamos primitivos» busca constantemente establecer «distancias diferenciales» (es decir, discontinuidades), para mantenerse a distancia, tanto de la contingencia histórica como de la ilusión de un universo inmóvil. Así, este pensamiento logra situarse en «una corriente de inteligibilidad» (Lévi-Strauss, 1984: 114). Pero las distancias diferenciales son fuente de contradicciones:

«La materia de las contradicciones cuenta menos que el hecho de que existen las contradicciones, y sería una gran casualidad que el orden social [basado sobre las discontinuidades que el pensamiento ha reconocido en la experiencia] y el orden natural se prestasen, de golpe, a una síntesis armoniosa» (*Ibid.*: 143).

El ritual permite resolver, durante un tiempo, estas contradicciones, llevándolas al plano de la «actuación» teatral, de la simbolización. En particular Lévi-Strauss estudia la función de los rituales totémicos:

«El sistema de representaciones totémicas permite unificar campos semánticos heterogéneos, pagándolo al precio de contradicciones que el ritual tendrá como función superar «representándolas» (*Ibid.*: 143).

Esta «actuación», que tan sólo dura el tiempo del ritual, y que además sólo es posible a costa de una inestabilidad, de una precariedad de los personajes (significantes) y de las realidades que éstos buscan simbolizar (significados), presenta una dificultad *de jure*.

Esta dificultad ya no existe en cambio cuando se considera la materialidad misma del rito, es decir sus posibilidades de realización «de hecho». Sobre este plano precisamente, el rito es posible porque no se trata de re-presentar una totalidad (ya fuese la del «mundo-ordenado», o, más modestamente, la de la humanidad), sino más bien su versión condensada. La totalidad está subsumida en dos personajes cuyos atributos son limitados. La condensación permite que el ritual sea materialmente concebible, en la medida en que ella permite imponer un límite a aquello que es ilimitado (la totalidad del devenir físico, o de la condición humana). Reduciendo la experiencia a su representación simbólica condensada, por medio de las discontinuidades que se ha escogido para resumir lo diverso, los danzantes *Chunchu* y *Ukuku* fundan la posibilidad *de facto* del ritual. Como para los casos precedentes, podemos resumir nuestras observaciones.

1. 3. *Quyllurit'i* y ritos emparentados

Criterio	Disyuntivo	Conjuntivo	Individual	Colectivo	De <i>Jure</i>	De <i>Facto</i>
Valor	0	1	0	1	-	+

Nos hace falta un último tipo de ritual, para terminar de aprovechar todas las posibilidades lógicas ofrecidas por las estructuras de mediación. Se trata de aquel que ilustraría la posibilidad siguiente: disyuntivo, colectivo, imposible (o improbable) a la vez *de facto* y *de jure*. La doble dificultad sobre el plano del derecho y de los hechos podría incitarnos a creer que esta última posibilidad lógica no ha sido probada. En efecto, ¿para qué obstinarse en realizar un ritual irrealizable desde estos dos puntos de vista? Y sin embargo, algunos dispositivos rituales, que aún no hemos descrito hasta ahora, parecen poder explicarse por una lógica del tipo de aquella que buscamos. ¿Cuáles son?

2. Personajes zoomorfos

Las crónicas mencionan en efecto, en varias ocasiones, ceremonias religiosas, en las que los danzantes revestían trajes de animales. Así, en la crónica de Guamán Poma por ejemplo, se encuentra la danza de la «*puka llama*», lit. «la llama roja»: el inca se pone a imitar el grito de la llama, y entrecorta sus imitaciones con estrofas que evocan la justa amorosa: «¿Tienes ají en tu sementera? / Vendré disfrazado de ají. / ¿Tienes flores en tu sementera? / Vendré disfrazado de flor» (Guamán Poma, 1987: 320). Guamán Poma habla también de la fiesta del *uauco*, en la que, esta vez, los hombres se disfrazan de ciervos (*taruka*): soplan en una cabeza de animal y emiten un ruido: «*uauco, uauco*», seguido de «preñada, preñada», evocando nuevamente los amores y la reproducción (*Ibíd.*: 322). Encontramos esta misma

fiesta en el manual de extirpación de idolatrías de Arriaga, en donde se dice que los danzantes se cubren la cabeza con una cabeza de ciervo (Arriaga, 1999: 60). En este mismo libro, Arriaga se interesa por los guardianes rituales de los campos, a quienes denomina *Pariana*: a lo largo de toda la duración de sus funciones (dos meses), estos oficiantes rituales se cubren el cuerpo con un pellejo de zorra, y se ponen a hablar diferentemente (con voz de falsete), para señalar que se han convertido en animales hembras⁵. El Manuscrito de Huarochirí hace referencia a danzas con pumas y llamas⁶. Tom Zuidema también indica que con ocasión de la fiesta de Itu, en Cuzco (que se realizaba en las mismas fechas que Corpus Christi, y por ende que Quyllurit'i), se bailaban danzas zoomorfas. Zuidema cita a Polo de Ondegardo, quien habla de «las dancas [*sic.*] de llamallama y de huacón» y también a Garcilazo, quien, de niño, fue testigo de estas danzas (para entonces ya formaban parte de la celebración de Corpus Christi): «tanto los dignatarios españoles como los descendientes reales incas recibieron aquí a sus súbditos de todas partes del reino, cada grupo ejecutando sus propios bailes imitando animales salvajes» (Zuidema, 1999: 192, 196). Paul Marcoy nos proporciona también una descripción de la danza *uauco*, que él llama «de las tarukas y tarukachas» (de los ciervos y de los cervatos), con ocasión de su paso por Cuzco hacia 1840 (Marcoy, 2001, I: 394-395).

Actualmente, se encuentra en algunas ceremonias a danzantes disfrazados de animales. En Quyllurit'i mismo, a veces se ven danzantes «*saqsa*», que llevan sobre el rostro una máscara de ciervo o de cabra, zapatos de piel de ciervo, y que están recubiertos de una especie de musgo fibroso, aquel que crece sobre las rocas (que se llama en quechua *qaqa sunkha*: barba de las rocas), y que representa el ecosistema de altura⁷. Algunos testimonios nos hablan de carneros (tal vez las cabras de los *saqsa*), o de llamas y de alpacas:

[...] cuando la gente se reviste con pieles de alpacas, o de carneros, entonces son totalmente danzas: en el transcurso de estas danzas, representa a las alpacas, o a los carneros, o a las llamas...

Octavio Qanqere

Sin embargo, el mejor ejemplo contemporáneo de este tipo de ceremonias del cual tengamos conocimiento en la región del Cuzco nos es proporcionado por la fiesta del *Takanakuy* (lit. el combate) en Chumbivilcas. Un joven profesor de esta

⁵ «Andan con unos pellejos de zorra en la cabeza, [...] y mudan al hablar la voz, hablando mujeril y afectadamente» (Arriaga, 1999: 44 y el estudio preliminar de Urbano (1999: CXI): «en el ritual de las Parianas, el que asume el papel de zorra cambia también la voz y los gestos. Con la máscara, el personaje representa, es decir *re-presenta*, la figura y esconde lo que el individuo es en la vida cotidiana. El individuo se vuelve «personaje»»).

⁶ «Algunos hombres, propietarios de llamas, bailaban llevando pieles de puma» (ver Taylor, *Huarochirí. Manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y Tradiciones*. IFEA, Lluvia Editores. Lima, 2001: 68).

⁷ Para una descripción de su atuendo, ver Flores Lizana, *op. cit.*: 320.

región ha publicado recientemente un estudio etnográfico sobre el *Takanakuy* (Laime Mantilla, 2003). Aunque su estudio no permite fechar con precisión la antigüedad de la tradición del *Takanakuy*, en particular en lo que atañe a las danzas y de los atuendos (el propio autor señala que los rasgos folklóricos que nos interesan aquí han sido introducidos sin duda tardíamente), de su descripción resalta que un cierto número de danzantes representan animales de toda especie (aves, ciervos, pumas...), llevan sus pieles y sus cuerpos disecados, e imitan sus gritos y su comportamiento. Es el caso en particular de los danzantes Majeño:

«[...] Actualmente el disfraz ha variado, en la cabeza llevan cabezas disecadas de venado, otros se ponen con aves silvestres disecadas como wallata⁸, pariguana⁹, pato, cernícalo, y algunos escogen otros animales, tal vez sea el retorno subconsciente con el pasado prehispánico de la población, el de identificarse con animales [...]; la vestimenta del majeño es más sencilla» (Laime Mantilla, 2003: 105).

Los danzantes *Qarawatana* tienen también las mismas características:

«[...]El danzante] encima del uya ch'ullu generalmente luce un animal disecado (wallata, aguilá, cernícalo, cóndor, etc.). [...] En el baile simulan las características del animal o atuendo que llevan encima del uya ch'ullu» (Laime Mantilla, 2003: 105)¹⁰.

Cada comunidad se identifica con un animal particular, encarnado en su danza:

«[...] Los danzarines optan por introducir como parte de su disfraz generalmente en la cabeza símbolos de animales precolombinos como figuras disecadas de zorro (atuq), venado (taruka), águilas, halcones, pumas, wallatas y otros» (Laime Mantilla, 2003: 60).

Se ve pues que las danzas de animales pertenecen a una larga tradición histórica, cuyo origen es verosímilmente precolonial. Estas pueden resurgir con el favor de movimientos de reconstrucción, y de reivindicación, de la identidad colectiva, como es el caso en Chumbivilcas. Si se parte de la hipótesis que estas danzas se proponen también establecer una mediación entre este mundo de aquí y el mundo-otro¹¹, ¿cómo interpretarlas?

⁸ *Wallata*. Un ganso silvestre característica del altiplano: *Chloephaga melanoptera* (ver Clements & Shany, 2001: 20).

⁹ O *pariwana*: flamencos rosa cuyo hábitat está situado a más de 4000 metros de altura. Existen dos especies: *Phoenicopterus jamesi*, y *Phoenicopterus andinus*, más grande que la precedente (Clements & Shany, 2001: 20).

¹⁰ El autor indica que estas innovaciones en el traje datan de 1960.

¹¹ La fiesta de *Takanakuy* descrita por Víctor Laime tiene nitidamente este carácter: las fases rituales de preparación a la fiesta, en particular, comportan ofrendas a los *apu* (2003: 112). Las ceremonias cuya descripción encontramos en las crónicas tienen también el mismo objetivo.

Volvamos por ello a los ritos de tipo «Quyllurit'i». Hemos dicho que son conjuntivos por cuanto los personajes puestos en escena por el ritual simbolizan la totalidad de la experiencia, condensando las discontinuidades que el pensamiento ha reconocido en ella. ¿No sería posible imaginar un ritual que procediese a la inversa, es decir que, en vez de buscar resolver la totalidad en una serie de pares de términos opuestos, se propusiese, al contrario, representarla, explicitándola? En este caso, nos encontraríamos frente a un ritual de tipo colectivo, pero cuya naturaleza es disyuntiva. Y este rito aportaría un último tipo de mediación posible. Identificándose de esta manera a la naturaleza ordenada, los hombres se darían nuevos medios para glorificar a su ordenador, el *apu*.

312 Sin embargo, ¿no hemos descalificado por adelantado tal simbolización, recordando que la totalidad es irrepresentable, y que ésta resiste a todo intento de aprehensión, porque es ilimitada? En efecto, si se tratase de sustituirse al mundo, para representarlo completamente frente a su ordenador (el *apu*), la empresa parecería destinada al fracaso. Sin embargo, ¿no podríamos imaginar una «disyunción», del tipo de aquella que hemos identificado en el caso de los ritos de ofrendas? Estos ritos no pretenden hacer a los Dioses la ofrenda de este «mundo de aquí», como tampoco se trata de reunir, en la mesa ritual, todos los ingredientes que podrían representar al «mundo-otro». En ambos casos, se busca operar, no una representación de la totalidad en sí, sino un muestreo de elementos representativos. El carácter representativo del símbolo proviene siempre de la condensación: pero esta condensación no necesita, en este caso, de pares de «distancias diferenciales», cuya síntesis produciría, para ser efectiva. Basta con concentrar, en un mismo ritual «elementos representativos» de esta totalidad, para contenerla totalmente de manera simbólica.

Pero esta interpretación es aún demasiado amplia, en relación a los rituales que hemos descrito. En efecto, en todos los casos descritos, se trata de representar animales: *wallata*, águila, buaro, zorro, ciervo... No se representa plantas, ni rocas. Es preciso buscar la razón de esta limitación.

Se podría concebir que antes de proceder al muestreo propiamente dicho, sea posible hacer un «escrutinio» adicional en el seno de la experiencia. En primer lugar desde luego, nos encontramos en las Tierras Altas. Antes que nada el universo de las Tierras Altas es el que debe ser objeto de simbolización. En segundo lugar, hemos dicho que se trataba, en los ritos de tipo Quyllurit'i, de «actuar» las contradicciones: la actuación es por naturaleza dinámica, permite un vaivén entre polos opuestos. La misma observación, diferida, vale también para el tipo de ritos que nos interesan aquí: la actuación no sirve para resolver una contradicción, sino más bien para representar la totalidad sobre el plano de la diacronía. A diferencia de los ritos de ofrendas en efecto, los ritos colectivos de tipo «disyuntivos» representan al mundo «en acto», tal como este se manifiesta en la duración. No se ofrece a la divinidad un

«fragmento de mundo», tomado en un instante t , sino más bien, una muestra de un mundo desvelándose, es decir, cuyas posibilidades se actualizan progresivamente. Y ahí está el sentido de la actuación: los actores no presentan una ofrenda, un mundo reducido a la condición de objeto: ellos lo actúan, lo muestran como una experiencia, dinámica, es decir diacrónica, y de la cual ellos mismos forman parte; hacen entrega no sólo de su experiencia del mundo, sino, también, de la imagen de un mundo habitado por sujetos, los mismos que, en la medida en que poseen un *animu*, son homólogos del hombre, y que, por esta razón, este último puede representar.

Ahora bien, aun cuando, para el pensamiento indígena, nada se opondría en principio a una representación del *animu* de las plantas o de las rocas¹², cabrá reconocer que es más fácil representar estos «sujetos-que-se-actualizan», cuando uno se limita al reino animal. Porque la vida de los animales y la manera según la cual ésta se desvela, se inscriben en una duración cercana a la nuestra.

Creemos reconocer justamente este tipo de ritos en las danzas de animales que hemos descrito. Los danzantes adoptan los gritos y el comportamiento de los animales cuyo traje llevan. No representan entonces a personajes híbridos, como era el caso de los danzantes *Ukuku* y *Ch'unchu*. Escogen cierto número de animales ejemplares de su comunidad (el cóndor, la *pariwana*, etc.), y se esfuerzan por imitarlos, es decir por reproducir lo más fielmente posible su comportamiento. Los danzantes se ajustan a la personalidad de su personaje: imitan su *animu*, en devenir, es decir manifestándose diacrónicamente. De esta manera, ellos pretenden simbolizar, no sólo a su animal predilecto, sino al medio natural de su comunidad, y por ende, también, a una parte de su propia existencia.

Pero los argumentos que hemos expuesto para explicar este tipo de ritos, nos permiten también comprender sus límites. En efecto, por la misma razón que se trata de actuar el mundo, de actualizarlo mediante el teatro, y que esto no es posible, dentro del estrecho marco del ritual, sino limitándose a los animales, se comprende que este intento de simbolización esté condenado a ser parcial. En los ritos de ofrendas, que no están sometidos a las mismas exigencias, se puede presentar al *apu* una «imagen del mundo», condensada, pero que abarca efectivamente los tres reinos: vegetal, animal y mineral. En los ritos de representación, por el contrario, los «actores» se limitan mayormente a los animales. Estos ritos no tienen el carácter totalizador de los primeros. No otorgan ese sentimiento de plenitud, que se siente cuando se observa una ofrenda, meticulosamente preparada, en la que cada ingrediente está en su lugar: una vez que todos los ingredientes están

¹² Las estrofas del Inca que hemos citado, y que éste interpretaba en el momento de la danza *puka llama*, van en este sentido: «¿Tienes ají en tu sementera? / Vendré disfrazado de ají / ¿Tienes flores en tu sementera? / Vendré disfrazado de flor».

314

dispuestos sobre la manta ritual, la *unkhuña*, se tiene siempre la sensación de haber constituido un microcosmos, que condensa al macrocosmos, y que es pensado, desde el inicio, como un todo¹³. Por el contrario, los ritos de animales dejan a menudo la impresión de algo inconcluso: algunos animales están representados, otros no... Son ignorados lienzos completos de la naturaleza, aun cuando concurren por igual a esta «totalidad» de la experiencia que se trata de representar. Esta dificultad «de hecho» provoca finalmente una dificultad «de derecho»: pues es imposible «actuar» la totalidad, operando un muestreo que no ignorase ningún aspecto significativo de la experiencia, entonces la representación es en efecto incompleta. No se le ofrece al *apu* una imagen «actuada» de la totalidad, para, a través de ella, glorificarlo, como se hace en el marco de los ritos de ofrendas. Se ofrece finalmente tan sólo una imagen trunca, y en consecuencia insuficiente. Esto explica tal vez que las «danzas de animales», ocupen a menudo una posición periférica en el seno del dispositivo ritual. Incluso en Quyllurit'i, éstas no detienen una posición central, como es el caso de las danzas *Ukuku* y *Ch'unchu*. Son una suerte de complemento, que busca otro tipo de simbolización sin llegar a conseguirlo totalmente. Así, en lo referente a la legitimidad de derecho y de hecho de esta última categoría de ritos, tenemos que atribuirle un valor negativo: no tanto porque sea imposible realizar tal simbolización, sino porque con toda seguridad, esta presenta dificultades tales que, en los hechos, jamás es asumida plenamente. Podemos entonces acabar nuestro periplo con el cuadro siguiente.

2. 1. Danzantes zoomorfos

Criterio	Disyuntivo	Conjuntivo	Individual	Colectivo	De Jure	De Facto
Valor	1	0	0	1	-	-

3. De la contradicción a la incertidumbre

Si ahora agrupamos los cuadros que hemos elaborado, llegamos a una síntesis:

Criterio	Disyuntivo	Conjuntivo	Individual	Colectivo	De Jure	De Facto
Tipo 1	0	1	1	0	+	-
Tipo 2	1	0	1	0	+	+
Tipo 3	0	1	0	1	-	+
Tipo 4	1	0	0	1	-	-

¹³ Gerardo Fernández Juárez había observado ya el carácter totalizador de las ofrendas aymara. Sus observaciones valen también para las ofrendas de los pastores del Ausangate: «junto al hombre y la sociedad es el *pacha* [el mundo], confeccionado con los condimentos de la mesa, el objeto principal de atención culinaria que los comensales aymara desean; un *pacha* cuya estabilidad se ve amenazada por las aflicciones humanas y que los buenos «anfitriones» deben restaurar, sacrificándolo en el holocausto de la mesa» (Fernández Juárez, 1994: 181).

Este cuadro reúne todos los tipos de rituales de mediación cuyo repertorio hemos podido establecer en las Tierras Altas. La primera conclusión que podemos sacar de este cuadro es que el ritual chamánico (tipo 1) es tan sólo una de cuatro posibilidades lógicas de mediación! Otros tipos de rituales, y por ende de oficiantes rituales, le hacen competencia a menudo.

Ahora bien, si nos referimos a las dos últimas columnas, nos daremos cuenta de que todos los tipos de rituales, salvo el tipo 2, presentan dificultades sobre los planos *de jure* / o *de facto*. No puede sorprendernos constatar que de todos los ritos, los ritos de ofrendas (tipo 2) son los más frecuentes, y los más indiscutibles también. En particular, tienen una legitimidad que no tienen, la mayor parte del tiempo, los ritos chamánicos. El *pampamisayuq* no pretende, en efecto, establecer un contacto directo, con el mundo-otro. Este contacto está mediatizado por la ofrenda, que es el único soporte material, e indiscutible, del ritual. En el caso de los rituales colectivos, la crisis de legitimidad proviene, ya sea de las dificultades materiales asociadas a estas hazañas (se requiere de considerables fondos para reunir a todos los participantes que representan al cuerpo social), o de las tensiones que de ellas se desprenden (conflictos entre naciones, entre comparsas, entre danzantes, etc.); ya sea de la ambivalencia de los personajes (danzantes *Ukuku* y *Ch'unchu*), ya sea de su carácter parcial, fragmentado, y por decirlo todo, periférico (danzantes de animales). Su estatus y su rol de mediadores entre los *apu* y los hombres no están plenamente adquiridos. Frente al *Ukuku* en particular, personaje cambiante y polimorfo, siempre nos equivocamos: creíamos dirigirnos al payaso, y el que aparece es el policía. Consideramos al policía con una mirada respetuosa, pero el que se impone es ahora el payaso. ¿Es preciso privilegiar una u otra faceta del personaje? ¿Cuál es el verdadero *Ukuku*? A veces, su ambivalencia puede incluso suscitar nostalgias y cuestionamientos:

Se puede incluso decir que actualmente los *pablucha* no son tan traviesos como antes. Antiguamente, se revestían con una piel llena de borras de pelos y de suciedad, una piel de carnero negro, con sus orejas, sus orejas paraditas en punta¹⁴.

Entonces, se paseaban, era bonito observarlos, como escapados de la *yunka*, de abajo, con sus látigos de cuero trenzado, sus lazos, grandes lazos, y cuando veían a una chica, la atrapaban con el lazo. Entonces, como son un animal de la *yunka*, para que la gente los reconozca, ellos atrapan eso [las chicas], las atrapan¹⁵. Ahí está, eso es lo que [el *Ukuku*] representa...

Octavio Qanqere

¹⁴ *Chuqutu*: las orejas que se paran como las del zorro. Este término designa también la cola del animal, cuando está levantada [Gina Maldonado, comunicación personal].

¹⁷ Esta observación remite al cuento del oso raptor, también llamado «del *uña-ukumari*», del cual ya hemos hablado abundantemente.

Así, uno termina a menudo ridiculizando a los *Ukuku*, y se les hace competencia (cada vez más, a medida que se pierde la lógica primera del ritual) para escalar el glaciar. Su posición en el interior del dispositivo ritual de Quyllurit'i parece ser siempre un poco precaria. Las mismas observaciones se aplican a los danzantes zoomorfos, cuyo atuendo y comportamiento tienen que ver más a menudo, ante los participantes, con una rareza, o a lo sumo, con una voluntad de singularizarse mediante la apariencia (en representación de la comunidad), que con una verdadera función ritual, destinada a permitir la mediación con las entidades del mundo-otro. En esto, los danzantes zoomorfos son, ya lo hemos dicho, periféricos: se prefiere ver en ellos símbolos de identidades, más que mediadores de pleno derecho, mientras que, desde el punto de vista lógico, todo los llevaría a desempeñar ese rol.

Una última observación que resalta del cuadro es que la precariedad de la legitimidad del chamán proviene del hecho que, único entre todos los ritos, el rito chamánico asocia una dificultad *de facto* con un carácter conjuntivo: dicho de otro modo, el chamán concentra sobre su persona dificultades operatorias, que sirven a menudo para desacreditarlo. Pero también, estas dificultades aparecen sobre un fondo de legitimidad más profunda: aquella que proviene de la validez, *de jure*, de la función chamánica, en el interior del sistema de representaciones de los pastores de las Tierras Altas. Así, cuando un chamán pierde su credibilidad, siempre es en virtud de un argumento «*de facto*», pero que sin embargo es esgrimido retomando, en segundo plano, un discurso de legitimación *de jure*. La siguiente entrevista nos brinda un ejemplo de este tipo de bivalencia:

O.Q.: Bueno, actualmente se encuentra gente que sabe un poco leer la coca, curar, que te toca las venas, u otras partes del cuerpo. ¿Qué conocen? Se encuentra gente que declara por doquier: «yo soy *altumisayuq*». Pero esa gente es impostora. Ellos hacen. Preparan alcohol para las ofrendas y simulan beber y hablar como la Santa Tierra, presentándose bajo diversos nombres, ¿ves? Así es como actúan siempre estos *layqa*, otros dicen esos adivinos.

Entonces, para que los hombres no los reconozcan, disfrazan su voz apretándose la nariz, y entonces hablan así [se aprieta la nariz y habla]: «¡Cristiano!», mascan su coca llamando «¡Cristiano!» Entonces, su voz no es ya la misma. Pero son ellos, solitos, quienes hacen ese truco, y abusan de la gente. Nos han engañado dos veces. Se dan golpes de pecho. Cogen el *pukuchu*¹⁶ de coca, y lo sacuden violentamente, «s'aqqq, s'aqqq».

El alcohol para las ofrendas, ése que han preparado, se lo beben ellos mismos. Y si alguno se mueve o habla, entonces «eh, ¿quién se permite hablar, cuál es el zorrino que se atreve, ese zorrino, qué espíritu malo está aquí?», eso es lo que



¹⁶ *Pukuchu*: pequeña bolsa de piel de alpaca o de vicuña en donde se conservan las hojas de coca.

dicen. Hoy en día, ya no existen verdaderos de verdad. Sólo se encuentra a estos charlatanes, hoy.

X. R.: Y tú, cuando te encuentras en la sala, en plena ceremonia, ¿no puedes ver nada, no? ¿No te dejan mirar?

O. Q.: Claro, porque ése que se presenta diciendo: «yo soy *altumisayuq*», en realidad ¿qué hace? Para hacer sus fingimientos, da la orden de soplar la vela. Hace todo esto en la oscuridad. Porque a la luz, podríamos ver todo lo que hace, ¿no? Entonces, claro, hace todo eso en la oscuridad. Pero al final, ellos¹⁷ terminan yéndose: «bueno, ahora, hasta luego, hasta luego, a tal sitio, a tal sitio», así es, «voy a partir hacia esos sitios», y así es como se va.

«Solamente ahora pueden prender la luz», dice, «ahora les voy a decir de qué enfermedad padece, si padece de esto o de aquello, sí, voy a soltarles todo esto», eso es lo que dicen, ellos mismos hacen todo eso. Ya ves, no son los cerros mismos, los *apu*, quienes hablan, no, son ellos, solitos, los que hablan así.

Octavio Qanqere

Vemos que la argumentación de Octavio retoma, detallándolas, todas las fases del «verdadero» ritual chamánico, que él acaba por describir en filigrana. Los chamanes comienzan por preparar las ofrendas «preparan alcohol para las ofrendas». Luego, en el momento en el que se supone que el espíritu ingresa a la habitación, ellos imitan el ruido de sus alas: «Cogen el *pukuchu* de coca, y lo sacuden violentamente, «s'aqqq, s'aqqq». Cambian su voz: «disfrazan su voz apretándose la nariz». El espíritu consume las ofrendas que se ha preparado para él; bebe el alcohol haciendo un ruidito de succión: «El alcohol para las ofrendas, ése que han preparado, se lo beben ellos mismos» y «[ellos] simulan beber». Finalmente, el *apu* se despide: «ellos terminan yéndose: «Bueno, ahora, hasta luego, hasta luego, a tal sitio, a tal sitio», así es, «voy a partir hacia esos sitios» y así es como se va». Sólo entonces se vuelve a prender la luz. El *altumisayuq* se encargará de explicar a la asistencia el sentido de las palabras proferidas por el *apu*, las mismas que no siempre son claras: «ahora les voy a decir de qué enfermedad padece, si padece de esto o de aquello, sí, voy a soltarles todo esto».

Todo el ritual chamánico ha sido reconstituido. Y en un instante del relato, ya no se sabe si Octavio evoca una sesión chamánica real, o los «fingimientos» del charlatán. La frase «Pero, al final, ellos terminan yéndose» está desprovista de ironía. Habría podido ser empleada idénticamente a propósito de un verdadero rito de invocación chamánica.

¹⁷ Este «ellos» designa a los *apu* que los «falsos *altumisayuq*» imitan. Estos *apu* salen normalmente de la habitación donde se encuentra el *altumisayuq* al final de la consulta.

Si estos *altumisayuq* son impostores, no es por tanto en virtud de una imposibilidad de derecho, que descalificaría *a priori* la función, sino de una estafa de hecho. Para premunirse mejor contra el riesgo de ser colocado entre las personas crédulas, se remite a un pasado concluido la existencia de los verdaderos chamanes: «Hoy en día, ya no existen verdaderos de verdad. Solo se encuentra a estos charlatanes, hoy». Pero la posibilidad teórica (*de jure*) que existan tales individuos, y por tanto ritos chamánicos, no deja de ser afirmada: «ya ves, no son los cerros mismos, los *apu* quienes hablan, no, son ellos, solitos, que hablan así», afirmación que es menester entender así: «en este caso, no son los cerros mismos...». Los *apu* siguen siendo percibidos como una categoría ontológica verdadera.

318 La imposibilidad de hecho proviene también de que los hombres ya no se comportan como antes respecto de los *apu*. Ya no les hacen ofrendas¹⁸. Ya no respetan los tabúes alimentarios¹⁹. No cesan de hacer ruido y de contaminar el aire con sus gases de escape (recordemos que los seres del mundo-otro son particularmente sensibles a los olores, el vehículo de los *animu* que los contrarian). Por ello, los *apu* se callan: para castigar a los hombres insensatos, ya no se manifiestan más. En estas condiciones, se sospecha por adelantado que los chamanes son impostores.

T. W.: [...] ahora, ella [la tierra] desaparece. ¿Por qué ocurre esto? Porque hay demasiados autos, demasiados aviones, hay demasiada contaminación de todas clases en el aire, todo es sucio ahora, incluso se ve aparecer techos de chatarra, de calamina, todo eso es contrario [a la tierra, a los *apu*]. Por eso ya no hay, ya no hay muchos. Sí, a causa de todo esto: los vapores de gasolina, esas cosas los debilitan.

X. R.: ¿Pero existen verdaderamente pues, viven verdaderamente?

T. W.: Viven, pero no entran en las casas de la gente, porque éstas se han vuelto sucias. Por eso no entran. Pero en cuanto a estar vivos, están vivos, ¿no?, solo que no entran en las casas, es difícil. Algunas veces, solamente. Los que los llaman, los *altumisayuq*, ahí está: ya no hay, a causa de esto. Algunos solamente.

Antiguamente, había muchos: sí, antes, todo era limpio, el aire era limpio, no había casas con techos de calamina, es por eso. Antes, ellos [los *apu*] entraban en las casas, sí, en cualquiera, entraban, es todo. Cuando se les llamaba. Actualmente, aunque los llamasen, no entrarían, porque todo es demasiado sucio, la radio hace demasiado ruido. Todo eso. Eso es lo que les impide.

El *altumisayuq* Teófilo Waman

¹⁸ Ver Andrés Merma, *apu*, 240501, / 7 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 27.

¹⁹ Ver Leonardo Chullo, 021001, / 48 / a / 59 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 354-355.

Sin embargo, insistimos, estos argumentos no atacan la lógica de la función chamánica. La comunicación sigue siendo posible «de derecho», como se desprende claramente de esta entrevista con Andrés Merma:

X. R.: Pero, hasta hoy en día, no, por ejemplo, si ellos [los parajes] lo quisiesen, ¿podrían nuevamente transformarse en personas?

A.M.: Por supuesto que lo podrían, solamente, [...] es difícil, tal vez ya no podrían. Y, por otra parte, de todas maneras, los hombres tampoco son los mismos hoy, ves, es diferente, entonces... Claro, podrían.

X. R.: Claro, porque, como tú me contaste ayer, aún hoy se convierten en cóndores, ¿no?, para entrar a la casa del *altumisayuq*. Entonces, transformarse en cóndor o en hombre, sería quizás igual para ellos, podrían transformarse en toda clase de cosas.

A. M.: Por supuesto, lo podrían. [...] Estos parajes están vivos, son *ispiritu*. Entonces, podrían transformarse. Pero claro, no se acercarán a ti como cerros, más bien, hablarían como un *wayra*.

Andrés Merma

Se comprende mejor cómo aquello que era primero una contradicción (*de jure / de facto*) pasa a ser una incertidumbre: «lo podrían, solamente, es difícil, tal vez ya no podrían...». La función chamánica en sí, no se encuentra afectada por las críticas dirigidas a tal o cual oficiante ritual. Y finalmente, son los daños causados por la modernidad, y la incredulidad, los que explican el silencio de los *apu*. Esta distancia crítica contribuye sin embargo a fragilizar la práctica chamánica: porque se sospecha por adelantado que los chamanes son unos charlatanes. Como, además, la profesionalización creciente de su función establece una nueva relación con su «clientela», de naturaleza comercial, los pastores son cada vez más propensos a alejarse de los ritos chamánicos, y a preferir los ritos de ofrendas, que no presentan las mismas dificultades.



Los diferentes tipos de ritos de mediación entre este mundo de aquí y el mundo-otro forman un sistema: cada cual explota una posibilidad lógica particular, en el seno de un conjunto limitado. Al rito chamánico le hacen competencia otros ritos de mediación, que no presentan las mismas dificultades lógicas, o que presentan otras. Juntos, todos estos ritos concurren pues a reforzar la comunicación entre los hombres y los Dioses, sobre cada uno de los planos autorizados por la lógica indígena, en función de las discontinuidades, de las «variaciones significativas», que ésta ha identificado en el seno de la experiencia, y de la cuales se sirve para pensar el mundo. El ritual debe ser concebido como un todo, que requiere de

cada una de sus partes, mientras a su vez estas partes, establecidas en función de posibilidades lógicas distintas, mantienen entre sí cierta rivalidad.

En particular, la función chamánica no se encuentra jamás desacreditada per se. La distinción *de jure* / *de facto* permite, como ocurren en otros casos, salvar la teoría, aun cuando los hechos parecen contradecirla. Esta distinción es una herramienta hermenéutica eficaz para comprender los mecanismos cognitivos de adhesión a las creencias. Volveremos a hablar de ello cuando nos interroguemos acerca del estatus de las creencias, en particular en contextos de aculturación, donde se enfrentan diferentes discursos y creencias sobre el mundo.

320

Los ritos de ofrendas resultan siendo mejor favorecidos por este sistema. Se les atribuye un valor positivo tanto en el plano del derecho como en el de los hechos. Además son de naturaleza individual; y en consecuencia mucho más flexibles que los ritos colectivos, que exigen una organización considerable y no pueden ser realizados sino en ciertas fechas, privilegiadas, del año. Los ritos de ofrendas manifiestan, debido a su carácter doméstico, la fuerza de lo sagrado en la vida cotidiana de los pastores. Como, por otra parte, no exigen ser realizados por un especialista ritual con un estatus bien definido, permiten una relación personal con la divinidad. También por ello, constituyen lo esencial de la práctica ritual de los pastores de las Tierras Altas.



Hasta este momento hemos examinado las estructuras de mediación entre dos mundos. Pero para que exista mediación, son necesarias dos entidades distintas. Y aquí llegamos a una nueva dificultad: no hemos cesado de decir que el *apu* es un ordenador del mundo, que anima a los seres y los empuja a realizar su esencia. ¿Vale decir esto que los hombres se encuentran completamente subordinados al *apu*, al igual que los fenómenos naturales? En este caso, ¿tiene un sentido la mediación? O bien por el contrario, ¿gozan de cierta autonomía? Pero entonces, ¿en qué se fundamenta dicha autonomía? ¿Sobre qué ontología descansa?

Dicho de otra manera, nos queda por comprender cuál es el estatus ontológico de las entidades que pueblan los dos mundos, y, en particular, cuál es el de los *apu* y el de los hombres, quienes son los principales actores de la práctica ritual. En este plano, ¿cómo piensan los pastores sus relaciones con el mundo-otro? ¿Cómo se traducen estas concepciones en la práctica?

Capítulo 11

Entre autonomía y dependencia

El problema de las relaciones entre el mundo-otro y «este mundo de aquí» no es extraño a las preocupaciones de los pastores de las Tierras Altas. Un gran número de mitos, en efecto, ilustran estas relaciones, a partir de ejemplos concretos que explican el origen de tal fenómeno natural, de tal especie silvestre o doméstica. Los mitos son también un medio para «mostrar» el mundo, porque usan de la metáfora, de la comparación y de la analogía para ilustrar un orden de las cosas.

Quisiéramos abocarnos aquí a un análisis de dos mitos de este tipo. Cada cual permite esclarecer, en efecto, desde un punto de vista diferente, las relaciones cuya naturaleza buscamos identificar. Estos dos relatos nos han sido confiados por Braulio Cccarita. El primero —que ya hemos evocado en varias oportunidades— cuenta la historia de un pastor, cuyo perro caza en demasía *wisk'acha* (una especie de marmotas), y cuyo rebaño es diezmado después por unos zorros. El segundo relato es una nueva versión de un mito muy conocido en los Andes —y que proporcionó el material de numerosas publicaciones (ver Morote Best [1988: 55-100]; Itier [1997: 308])—: el «Zorro del Cielo», relato del viaje de un zorro al *hanaq pacha*. El interés que presenta nuestra versión reside en la diferencia con respecto a las versiones recogidas hasta hoy, en comunidades situadas en pisos ecológicos inferiores. Quizás el carácter propiamente pastoril de la comunidad de Siwina Sallma, donde reside Braulio, explica en parte esta diferencia¹.



¹ En particular, el zorro no lleva un nombre cristiano, como ocurre en otras versiones (Itier, 1997: 314).

Estos dos relatos, considerados juntos, brindan un testimonio excepcional de la manera cómo los pastores conciben las relaciones entre los dos mundos, y su propio estatus respecto de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Unidos a otros mitos, forman el cuerpo de una «ontología» que jamás es formulada explícitamente, pero que otorga todo su sentido a la práctica ritual, así como también, más generalmente, a la vida misma de los pastores de las Tierras Altas. Comencemos presentando los mitos que servirán de soporte a nuestra reflexión².

1. Dos mitos

El primer mito podría intitularse así:

El apu Ausangate y el nuevo orden ecológico

Ahora te voy a contar una historia, a propósito de las *wisk'acha*, del *machula*³ Ausangate, y de este otro *machula*, el Sayriyuq.

Veamos, érase una vez un hombre, que tenía un perro. Juntos, todos los días, iban a cazar *wisk'acha*: mataban demasiado, sobre las laderas del Sayriyuq, por lo menos treinta por día: ésa es la cantidad que este hombre y su perro capturaban. Entonces, resulta que el perro desaparece súbitamente. Habiendo desaparecido el perro, en su ausencia, ¿qué hace [su amo]? [Su perro] ya no está: triste, lo busca de día y de noche. Pero no hay rastros del perro. Por eso está triste.

Entonces, en las cercanías vivía un *altumisayuq*, un *paqu*, ¿no? Una noche, hace llamar al cerro, por intermedio del *paqu*, ¡caramba! Invocado⁴, el cerro habla: «¿y por qué mata a mis mulas⁵ en exceso?». Y después, prosigue: «¡Sí, yo...su perro está aquí, que venga pues a buscarlo, a su perro!», dice él. Entonces, el *altumisayuq* guía al propietario del perro: entran juntos [al interior del *apu*], al día siguiente, ya de día. ¡Por supuesto, antes han bebido aguardiente, para darse valor! Se acercan. Entonces, ahí, al borde de un lago, el perro, todo triste, deambulaba: se acercó, triste. Se lo llevan, después de haberlo llamado, y de haberlo amarrado con una correa: lo sacan de ahí. Solamente entonces el hombre recupera su buen humor.

La historia continúa. Sobre las laderas del Sayri[yuq]⁶ vivían muchos zorros, sobre el Sayriyuq, y mataban demasiados animales del rebaño⁷, después los abandonaban [despanzurrados]. A los que se adelantaban del resto del rebaño,

² Los lectores interesados en tener acceso a la versión quechua de los relatos, y a una traducción más literal de los mismos, podrán reportarse a la versión original de este capítulo, publicada en la *Revista Andina* con el título «Entre autonomía y dependencia: las relaciones entre mundo natural y mundo sobrenatural a través de dos cuentos de la comunidad de Siwina Sallma (provincia de Canchis)» (Ricard Lanata, 2003a).

³ *Machula* tiene aquí el sentido de *apu*.

⁴ *Wabachiqtin*: es: ¿el cliente hace llamar [al cerro por el *altumisayuq*], o bien «el *altumisayuq* hace llamar [al cerro por otros cerros]? La lógica chamánica permite ambas soluciones. El resultado es sin embargo el mismo: el cerro es invocado.

⁵ *Mulay*: «mis mulas»; la *wisk'acha* es una mula del *apu*.

⁶ En toda la grabación Braulio dice Sayri en vez de Sayriyuq. Pero como en las conversaciones ulteriores siempre dijo Sayriyuq, e incluso en la grabación del 22 de febrero de 2001, he restablecido Sayriyuq como nombre del *apu*.

⁷ *Uywa*: animales domésticos: aquí animales del rebaño.

los capturaban: al llegar la noche, dos, tres, los mataban sin vergüenza. ¡No había nada qué hacer!

Caramba, de nuevo se llama al *altumisayuq*: «invoca [al *apu*] por mí: ¿por qué los zorros devoran tanto a mis animales, exterminan [mi rebaño]?» [El *altumisayuq*] invoca [al *apu*].

Entonces, un día el Sayriyuq había entregado sus ciervos —*taruka*— al Ausangate: a cambio, el Ausangate había dado sus perros, sus zorros, al cerro Sayriyuq. Resulta que en ese lugar empezaron a pelearse: «¿Por qué haces ayunar a mis perros, hambreándolos?» había dicho el Ausangate al cerro Sayriyuq. «¡Mira cómo están de flacos ahora!», dijo también. Se pelean, ya, se ponen a gritar, casi llegan a las manos. «Carajo, ¿acaso voy a tenerte miedo, con tu ponchito blanco resplandeciente, *quyllu punchuchayuq*, voy a tenerte miedo?», dijo al Ausangate el cerro Sayriyuq. Y el Ausangate responde a su vez al Sayriyuq. «¡ha, ha! Y tú, carajo, con tus valles calientes de coca —*kuka yunkachayuq*, acaso voy a tenerte miedo—, ¡perro, carajo!». Y añade: «yo, alimento bien a mis perros, ¡con un lago de sangre! ¡Están flacos ahora, mira!».

En este lugar, se pelean. Entonces el *machula* Ausangate se lleva a todos sus perros, sin excepción, mientras que entrega todos sus ciervos al cerro Sayriyuq. Así es, señor Javier, aquí acaba todo. Mis palabras no son muchas.

Braulio Ccarita

Hemos recogido dos versiones del segundo mito. *El viaje del zorro al cielo*. La principal diferencia entre ambos radica en el papel del loro. Como esta diferencia tiene consecuencias sobre el sentido y el alcance del relato, creemos que es bueno presentar las dos versiones (la segunda versión se reduce al episodio que presenta diferencias):

El viaje del zorro al cielo (versión 1)

Un cóndor se lleva un zorro al *hanaq pacha*, sobre su espalda. Los cóndores le han dicho al zorro que se celebraría una misa de esponsales en el *hanaq pacha*. «Tú nos cocinarás», le dicen. Y lo abandonan en una casa del *hanaq pacha*. Es que un cóndor, *malku-tayta*⁸, se lo llevó sobre su espalda. Bien. Le dejan un poco de quinua, [para que prepare la comida].

«¡Ah! Habrá suficiente para mí, y para ellos también» dice [el zorro]. Y añade la quinua [en la cacerola], en cantidad, ¡caramba! ¡Resulta que la quinua se pone a hervir! Caramba, el zorro comienza a devorar. Cuando las cacerolas grandes hierven, [echa más quinua], y eso vuelve a hervir. Come, come, hasta tal punto que su panza, «ya, es piedra», dice. Bota las sobras de comida a las paredes: «carajo, ¡qué voy a hacer con toda esta quinua!», dice el zorro. Bien.

⁸ «Padrecito cóndor»: *malku* es una palabra de origen aimara, que significa cóndor, pero también *apu*: «[...] *auquis*: los «viejos» [es el nombre] dado a los «espíritus de las cumbres». Estos personajes sobrenaturales podrían representar a las divinidades autóctonas de los cerros (llamadas en otros lugares *apu*, *wamani* o *malku*), (Saignes, 1991: 716).

Resulta que ya regresan de la boda. Porque asiste a una boda, ¿no?, a un matrimonio, el zorro. Los recién casados toman asiento con muy buena gracia, y comen [la comida de bodas]; y el zorro corre debajo de la mesa, en donde casca los huesos. Hasta cuando los cóndores —*maliku tayta*— ya se habían ido del *hanaq pacha*, abandonándolo: bueno, ahora no hay nadie que lo pueda traer de vuelta a la Tierra⁹.

Bien. ¡Caramba! ¿Qué hace él? Durante dos días, trenza una cuerda con ramitas de *ichhu*¹⁰. Sentado, trenza una cuerda seleccionado las mejores pajas. Bien. «¿Esta cuerda me permitirá llegar a tierra firme, desde el *hanaq pacha*? ¿Me llevará hasta allá?» se pregunta él.

Entonces, en eso se presenta un loro. Y el zorro, sin razón, se pone a fastidiarlo: «¡eh, loro, lengua de papa!¹¹ ¡Eh, loro, nariz torcida!». El zorro desciende amarrado a su cuerda, se acerca [a la Tierra]. Bien. «¡Qué dices zorro, eh! Si es así, voy a cortarte [tu cuerda]». «Oh no, no hagas nada, papá, no la cortes», le contesta el zorro. Así, el loro lo perdona, sin más [historias]. [El zorro] prosigue su descenso, ya, ha bajado bastante, está lejos [del *hanaq pacha*] ahora, amarrado a su cuerda allí va: es una cuerda gruesa, como una cuerda de cuero, así. Bien. Y de nuevo el zorro se pone a insultar al loro, sin razón. «¡Eh, lengua de papa, eh, nariz torcida!», ¡mierda! El loro soporta [las pullas del zorro] hasta la tercera vez: «tienes una lengua de papa, eres así, así», resulta que le dice. «Carajo, te la voy a cortar [esta cuerda], eh!». «¡Oh no, de ninguna manera papá, no la cortes!», eso es lo que le responde el zorro.

Entonces nuevamente, cuando ya está lejos [del *hanaq pacha*], que ya ha bajado bastante, molesta al loro: «¡Eh, loro de ojos amarillos! ¡Loro lengua de papa! ¡Loro nariz torcida! ¡Loro come mierda!» había dicho él. El loro ya no perdonó más: cortó la cuerda gruesa. «¡Piíiii!», hizo [el zorro] cayendo a la Tierra. «¡Extiendan una lona, una frazada vieja!¹², grita el zorro, mientras cae, caramba!

Entonces, los *aqchi*¹³, en la Tierra —se les llama Mariano, a los *aqchi*— levantan picos, piedras puntiagudas, bien. [El zorro] cae del *hanaq pacha* sobre las piedras puntiagudas: «chhhlllan», ¡oh mierda! Por eso hay zorros en todas partes, no sólo hay aquí. Es todo lo que te contaré, señor Javier.

Braulio Ccarita

En cuanto a la segunda versión:

El viaje del zorro al cielo (versión 2)

Entonces el cóndor se larga, «¡piiiiqqq», y el otro, sin haber entendido nada, se queda solo. Entonces, está solito, el zorro, no puede hacer nada. Se pone a trenzar una cuerda de paja, ¿ves? Trenza una cuerda, con *ichhu*, ¿ves?

⁹ *Pampaman*, literalmente: sobre la pampa.

¹⁰ Sin duda el *waylla ichhu*, que se encuentra en las regiones de altura.

¹¹ *Papa qallu*: La lengua del loro es gruesa, rígida, sus bordes no son afilados (son *qhumpu*): da la impresión de una papa alargada dentro de su pico. Tal vez haya ahí una reinterpretación quechua del nombre castellano papagallos.

¹² *Qumpi ch'usi*: una vieja frazada. *Qumpi* es el color que toman las telas cuando están expuestas demasiado tiempo al sol: están como deslavadas.

¹³ Se trata de un ave de rapiña: *Phalcoboenus megalopterus*.

Entonces, está a punto de encaminarse, ya está, su cuerda es muy larga. Le dice al loro: «¡acompañame!». El loro le contesta: «bueno, yo voy a bajarte, yo, despacio, a poquitos, despacio, voy a hacerte bajar, despacio». Entonces, el zorro, amarrado al cabo de la cuerda, comienza su descenso. Mientras tanto, el loro le dice: «así, despacio, despacio», lo hace bajar.

Pero resulta que al zorro se le ocurre insultar al loro. Le lanza injurias, «¡eh, loro! ¡Lengua de papa! ¡Eh, loro! ¡Nariz torcida!». «¡Voy a cortar la cuerda!». «¡No, no hagas eso, no cortes la cuerda, de ninguna manera!». Bueno el otro lo perdona. Entonces, el loro lo hace bajar un poco más. Pero no, el otro vuelve a empezar a insultarlo, otra vez, lo insulta. Nuevamente, el loro lo perdona. ¡Pero, más de lo mismo! El zorro lo llama de todo, lo cubre de injurias: «¡eh, loro! ¡Ojos amarillos!», le dice de todo, «come mierda», lo llama de todo. «Bueno, esta vez, voy a cortar la cuerda», «¡de ninguna manera, papá! ¡No cortes la cuerda, de ninguna manera!».

Finalmente, al cabo de la tercera vez, el loro corta la cuerda. Entonces, «¡eh, extiendan una lona, una vieja frazada usada, en mi punto de caída!». Cae a toda velocidad —claro, el otro ha cortado la cuerda, ¿no es verdad?—. Entonces, ves, los que están abajo levantan, con la punta para arriba, montones de piedras bien cortantes.

X. R.: ¿Quieres hablar de los Mariano?

B. C.: Sí, los Mariano: Entonces, termina estrellándose sobre las piedras puntiagudas, estalla en pedazos, «passs», se esparce por todo lado, su barriga, lo que ha comido, su sangre, en todas partes, en el mundo entero, hay zorros. Así es cómo se estrella.

Braulio Ccarita

2. Los personajes y su rol

Los dos mitos escenifican a animales. Cada uno posee, en el sistema de representaciones de los pastores de las Tierras Altas, un carácter particular, que tenemos que traer a recordación para comprender su rol en el relato.

Comencemos por las marmotas de los Andes, las *wisk'acha*. Estos pequeños mamíferos viven en cuevas o en infractuosidades de las rocas. Abundan en el macizo del Ausangate. Su aspecto es el de pequeños conejos, dotados de una cola larga, como la de un gato. Se las caza a menudo por su sabrosa carne: y justamente se evoca tal cacería en el primer mito. Son animales silvestres, a menudo furtivos: hay que acercárseles teniendo cuidado de no ser descubierto. El perro es entonces un aliado privilegiado del cazador, porque siente la presencia de los animales, mucho tiempo antes de que el cazador pueda verlos: éste se acerca entonces a tientas, para darles un palazo, sin que hayan tenido tiempo de volver a su guarida. La cacería de la vizcacha forma parte de las distracciones de los pastores: permite mejorar su comida diaria, que se reduce mayormente a una papilla de *ch'uñu*.

Pero es menester practicarla con grandes precauciones. Porque las vizcachas solo son silvestres desde el punto de vista de los hombres. Para los *apu*, son animales domésticos (caballos —ver Flores Lizana, 1997— o como es el caso aquí, mulas), al igual que las vicuñas (las llamas de los *apu*), los cóndores (sus gallinas), etc. (Casaverde Rojas, 1971: 143; Cayón Armelia, 1971). La víspera de la cacería, se realiza pequeñas ofrendas de coca a los *apu*, pero también, se fuma cigarrillos cuyo olor debe alejar a los *apu* malintencionados:

Por ejemplo, la *wisk'acha*, es el burro del *apu*, ¿no? entonces cuando yo era chico, teníamos la costumbre de capturar las camadas de pequeñas *wisk'acha*, con mi padre. Entonces mi madre me decía: «para que el *apu*, o el *machula*, no te robe¹⁴ tu corazón, fuma un cigarrillo, mastica un poco de coca», y nosotros, cuando atrapábamos una *wisk'acha*, fumábamos un cigarrillo antes de dormir, mientras ofrecíamos *k'intu*, depositábamos ofrendas ante la *q'uncha awicha*: así es como llamamos al fogón, y *awicha*, son también las *misa*...

Mauro Paqo

Las ofrendas que se hace a los *apu* deben permitir al cazador obtener el «permiso» de matar a las *wisk'acha*:

[...] las *wisk'acha*, como digo, son los burros de los *apu*, entonces cuando las atrapamos, para matarlas después, los *apu* sufren por ello. Es necesario primero pedirles permiso, ofreciéndoles *k'intu*, si queremos capturar *wisk'acha*, o vicuñas, o ciervos. Si no ofrecemos *k'intu*, y que capturamos a los animales, entonces los *apu* nos castigan.

Mauro Paqo

Es obvio que el cazador del mito no ha obtenido este permiso. El *apu* le reprocha que mate a sus animales «en demasía». Esta caza excesiva y no autorizada es causa de la desaparición del perro, de cuyo rol hemos hablado. Sin perro, el pastor está privado de su principal instrumento de cacería: ya no puede pues dañar a las infortunadas marmotas.

La *wisk'acha* remite a una doble animalidad: por un lado, es un animal salvaje, que pertenece al mundo de la naturaleza, «este mundo de aquí»; por otro lado, es un animal doméstico de los *apu*, lo que la coloca entre las entidades del «mundo-otro», por ende sagradas, y que hay que tratar con precaución.

El *alqamari*, o *aqchi*, es un ave de rapiña cuya silueta característica se desprende a menudo sobre las crestas de los cerros del macizo del Ausangate. No se lo aprecia porque su presencia está asociada a menudo con la muerte de un animal joven, víctima de un depredador (el zorro, el puma, etc.). Así:

¹⁴ Traducimos aquí *hurqurkuy* [literalmente, quitar, extraer] por «robar».

El Mariano, se lo llama «el que pela y despluma». Sí, entonces cuando una alpaca muere, en cuanto ha muerto los *aqchi* vienen a picotearle los ojos, devoran los ojos, en un instante.

Braulio Ccarita

En las dos versiones del mito 2, el *alqamari* es designado con el nombre de Mariano. Existe un cuento, del cual hemos podido también recoger una versión, en el que un joven pastor, perezoso y que descuida el cuidado de sus animales, es castigado por los *apu* que lo transforman en *aqchi*¹⁵. En efecto, recordemos que según el mito de origen de las llamas y de las alpacas, los rebaños han sido confiados a los hombres, con la condición, sin embargo, de tener gran cuidado con ellos. La desaparición de los animales está asociada a menudo con el fin de la humanidad (Flores Ochoa, 1977: 234-235). Mariano, al abandonar los suyos a su suerte, comete un crimen severamente sancionado. El personaje del *aqchi* contiene una primera ambigüedad: se trata de un animal salvaje, pero cuyo origen es doméstico (el pastor y sus animales). Está metonímicamente asociado con una naturaleza que se ha vuelto salvaje, como consecuencia de una torpeza. Sin embargo, desde este punto de vista, pertenece también a la naturaleza, es decir a «este mundo de aquí».

Sin embargo, a veces se lo asocia con cóndores y con halcones, en cuanto representaciones del *apu* en el transcurso de las sesiones chamánicas (Sánchez Garrafa, 1995: 178). En ese caso, el *alqamari* es un *apu* y pertenece al mundo-otro. El *alqamari* manifiesta la misma ambigüedad que la *wisk'acha*. Es una criatura de la naturaleza (antiguamente doméstica, ahora salvaje): en esta condición, principalmente, se manifiesta ante los pastores. Pero también, puede representar a los *apu*: en cuyo caso, se convierte en una emanación del mundo-otro.

El loro es también un animal muy fuertemente cargado de significación. La tradición popular insiste sobre su carácter de depredador. En efecto, el loro es considerado «dañino»: ataca las cosechas de maíz, las mismas que puede devastar¹⁶. Es un animal asociado a las Tierras Bajas y al piedemonte, su hábitat predilecto¹⁷. Ahora bien, recordemos que esta región es considerada «salvaje». El loro es desde este punto de vista ejemplar, por dos razones (su hábitat y su propensión a atacar las cosechas), de una naturaleza que resiste a todo intento de domesticación. Es un «arquetipo» de la naturaleza salvaje. Y sin embargo, también está estrechamente asociado a los *apu*. Como todas las aves, puede representarlos.

¹⁵ Es el mito «Pampas verdes, cielos azules» (Andrés Choqueluque, *Pampas*, 050501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 3: 122 sq.).

¹⁶ Algunos autores dicen que el loro es un animal «odiado» o «detestado», por los campesinos, en razón de los daños que provoca en las cosechas (Morote Best, 1988: 91; Itier, 1997: 323).

¹⁷ Sobre todo las especies amazónicas —«hay especies propias de la selva y las hay de regiones tibias de la sierra» (Morote Best, 1988: 91)—.

Sánchez Garrafa, estudiando, a partir de los mitos recogidos por Gow y Condori, las etimologías de los nombres de los *apu* del macizo del Ausangate, cree reconocer en ellas asociaciones con los loros. Es el caso en particular de los nombres de uno de los hijos y una de las hijas del Ausangate, *Parqokalla* y *Parpakalla*. El autor escribe: «*k'alla*=(ave) Lorito¹⁸ [...]. En el quechua de Ancash-Huaylas, se registra: *parpaariy*: aletear»¹⁹. Luego se lee el comentario:

«El aleteo lo entendemos como actividad incesante o permanente y la asociación [de los *apu*] a las pequeñas aves (loritos) tiene el doble propósito de acentuar el papel de hijos o personajes menores dotados de capacidad de comunicación [por ello el aleteo permanente]: las divinidades hablan, se comunican entre sí y con los hombres» (Sánchez Garrafa, 1995: 177-178).

328

Y después también: «los hijos del Ausangate «en figura de loros, *caques*²⁰ o guacamayos» escribe Sánchez Garrafa (1995: 183)²¹. Esta doble asociación del loro, con los *apu* por un lado, con la naturaleza salvaje e indomable por otro, explica también el énfasis puesto, en la vestimenta de los *Ch'unchu* de Quyllurit'i, sobre las plumas de ara: el ave es a la vez el emblema del *apu*, y del salvajismo de los danzantes.

El cóndor²² es aquí indiscutiblemente una representación del *apu*. Sabemos que los *apu* escogen mayormente, entre todas las aves, al cóndor, cuyo aspecto revisten para presentarse a la mesa del chamán. Aquí, el carácter sobrenatural del animal se ve acentuado por el hecho de que se lo designa bajo el nombre de «*maliku tayta*»: este término es sinónimo de *apu*, en las regiones aymara hablantes del altiplano boliviano (Saignes, 1991). Ahora bien, ciertos rasgos del pensamiento religiosos del macizo del Ausangate, como la ambivalencia del estatus del rayo-trueno *qhaqya*-testimonian de un vínculo muy antiguo entre ambas regiones²³. El cóndor conduce al zorro hasta el *hanaq pacha*. Ya se ha dicho que este término no designa el paraíso cristiano, sino más bien un lugar de reunión entre *apu* y estrellas, los «animadores» del mundo. En este caso, los cóndores están reunidos para celebrar una boda: y no cabe duda de que se trata de esponsales de cóndores, es decir de *apu*.



¹⁸ Sánchez Garrafa no explica la ausencia de glotalizada en *parpakalla*, y esta parte de la etimología está fragilizada por ello (César Itier, comunicación personal).

¹⁹ Otros nombres de los hijos e hijas del Ausangate evocan halcones de dos colores (María *waman t'iqla*, por ejemplo). Probablemente se trata de *alqamari*.

²⁰ Caque: otro nombre para loro.

²¹ El autor parece citar a un cronista.

²² Nombre científico: *Vultur gryphus*.

²³ Saignes afirma en efecto que la predominancia otorgada al *qhaqya* (al rayo-trueno-granizo) puede remitir «a un muy antiguo fondo religiosos andino, de origen aymara y quizás incluso puquina, que colocaba a las fuerzas meteorológicas en primer rango» (1991: 716). En el macizo del Ausangate, encontramos a veces rastros de esta posición preponderante del *qhaqya* (ver por ejemplo Cesario Condemayta, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.). En la región de Bolivia en donde Platt asistió a una sesión chamánica (la región de los *macha*), los cerros cóndores son considerados como servidores del Tata-Pumpuri, es decir, el Patrón Santiago, representación colonial del *qhaqya* (ver Platt, 1997: 404-405).

Y sin embargo, como los otros animales, el cóndor goza también de un estatusbivalente. Puede ser visto como una simple ave de rapiña, a la vez rapaz y de carroña, mucho más peligrosa que los *alqamari*: se dice que es suficientemente poderoso como para poder llevarse en sus garras a un cordero, ¡o a una joven pastora! Numerosos relatos evocan semejantes raptos. El cóndor toma la apariencia de un guapo jovencito, vestido con un traje negro y una chalina blanca, semejante al plumaje del cóndor. Se convierte en amigo de la pastora. Cuando crece su intimidad, acaba proponiéndole jugar al potro, con los ojos vendados. Aprovechando de la ceguera temporal de su pareja, se la lleva sobre su espalda. Cuando retira la venda, ella descubre el verdadero rostro de su raptor. Al cabo de una serie de peripecias, los padres de la doncella logran quemar con agua hirviendo al animal, al hacer que se siente sobre una cuba, tapada con un tejido²⁴. En los relatos de este tipo, el cóndor es sin duda alguna un animal dañino, perteneciente a la naturaleza salvaje, contra la cual los hombres deben premunirse. Todos los años, en el mes de febrero, los pastores capturan así animales salvajes, los mismos que son sacrificados en una gran fiesta. Los cóndores, los halcones, e incluso los *alqamari* son presas muy apreciadas.

Los ciervos —*taruka*— son también animales salvajes que se caza por su carne. Si damos crédito a Cayón Armelia, su lengua contiene una fuerza terapéutica: mezclada con la lengua de colibrí y con el corazón de zorrino, cura la enfermedad del «*mancharisqa*» (Cayón Armelia, 1971: 157). Pero también, al igual que los demás animales salvajes que hemos mencionado, los ciervos pertenecen a los *apu*. En la región del Cuzco, se dice que éstos son sus «mulas», al igual que las *wisk'acha*. No se debe cazarlos sin haber realizado previamente las ofrendas necesarias: se corre el riesgo de que caigan granizadas y calamidades. Algunos mitos relatan una aparición del *apu*, bajo el aspecto de un jovencito que enseña al hombre el arte de la domesticación de los ciervos. Los hombres no obedecen sus instrucciones y los animales devienen salvajes (Decoster, 1997: 100). Los ciervos también son dobles: ante los ojos de los hombres, son salvajes; para los *apu* en cambio, domésticos.

Finalmente, ¿qué decir de los zorros? Los zorros son los perros de los *apu*. A este respecto el primer relato no autoriza ninguna duda: «el Ausangate había dado sus perros, sus zorros, al cerro Sayriyuq. Resulta que en ese lugar, habían comenzado a pelearse: «¿por qué haces ayunar a mis perros, hambreándolos?» había dicho el Ausangate al cerro Sayriyuq. «¡Mira cómo están de flacos ahora!»». Desde este punto de vista, entonces, pertenecen también al mundo-otro. Pero, para los pastores, son los más temibles depredadores. En estación de lluvias, cuando las hembras paren, los zorros esperan el momento propicio para atacar a sus crías. El



²⁴ Hemos recogido varias versiones de este cuento: O. Qanqere, *kuntur sipas*, 171201 (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 146 sq.) y Y. Chipana, *kuntur sipas*, 250401 (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 3: 209 sq.).

pastor tiene que permanecer vigilante. El ataque puede producirse en cualquier instante del día y de la noche. Para vigilar a los animales, los pastores llegan incluso hasta levantar un campamento improvisado. Pasan largas noches glaciales, prestando oídos a los ruidos sospechosos, observando el comportamiento de los animales, esperando que los perros den la alerta. Los zorros son cazados, ¡con qué celo!, en el momento del *chaku* de febrero. Se busca en las grutas, en donde habitualmente eligen domicilio. Por cierto, los pastores toman grandes riesgos, porque, en lugar del esperado zorro, pueden caer sobre las osamentas de los *machula*, cuyo domicilio son también las grutas. Sabemos que estos encuentros inopinados provocan la enfermedad del *sug'a* o *machu wayra*²⁵. Incluso podemos ir más lejos en esta caracterización del zorro: en muchos aspectos, el del mito 2 es el arquetipo mismo de la naturaleza salvaje. Juzguemos nosotros mismos: ya en el paraíso, el zorro se comporta de la manera menos delicada. Hace hervir demasiada quinua, y traga. Desperdicia la comida botándola contra las paredes, como preso de una suerte de ebriedad. El episodio de la quinua parece no tener otra función sino la de destacar el apetito frenético e incontrolable del zorro. Cuando lo interrogué sobre su razón de ser, Braulio me respondió:

[...] eso se pone a hervir, y mientras que hierve, el zorro traga solito, come ¡caramba! Ya está satisfecho, su panza está dura como piedra, entonces bota todo sobre las paredes, todo el almuerzo, cubre las paredes. [...] Hay cantidades de historias a propósito del zorro. Siempre, el zorro termina perdiendo: nunca gana, ¡nunca gana!

Braulio Ccarita

«El zorro termina perdiendo: nunca gana ¡nunca gana!»: esta frase, puesta en relación con el apetito del zorro, señala que la causa de sus fracasos repetidos es la desmesura. La glotonería excesiva del zorro no se detiene ahí por cierto: bajo la mesa, recupera los huesos de la comida, y los roe. El mito indica que él «corre» bajo la mesa; se aprecia cuán voraz es el zorro. En cuanto acaba un hueso busca otro. Está tan absorbido por su tarea que no se da cuenta de la partida de los cóndores. Así, el comportamiento del zorro en el *hanaq pacha* está marcado por una glotonería insaciable, incluso desenfrenada. Él es el ejemplo mismo de la indisciplina, de un apetito bestial. El zorro representa aquí al arquetipo del salvajismo. Pero esta característica se manifiesta también en otro plano. En el transcurso de su descenso, el zorro se pone a insultar al loro, sin razón aparente. Todas las versiones insisten sobre el carácter insensato del comportamiento del zorro: *ofendepullantay*, lit.: «lo insulta, eso todo» (versión 2), *lorochataqa yanqapuni atuqqa turiyan*, «Y el zorro, sin razón, se pone a fastidiar al loro» (versión 1).

²⁵ De esta manera cayó enfermo Braulio Ccarita (ver Leonardo Chullo, *Consul*, 290501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 171 sq.).

No contento de haber comenzado las hostilidades, el zorro no puede evitar continuar, ¡aun cuando conoce los riesgos que corre! Por una suerte de capricho testarudo, continúa su letanía de insultos. Incluso se nota una especie de arrebató, como si cada nuevo insulto, al aumentar el peligro, contribuyese a llevar al paroxismo la excitación del zorro. «¡Eh, loro de ojos amarillos! ¡Loro lengua de papa! ¡Loro nariz torcida! ¡Loro come mierda!» (versión 1). Y en la segunda versión «El zorro lo llama de todo, lo cubre de injurias: «¡eh, loro! ¡Ojos amarillos!», le dice de todo, «¡come mierda!», lo llama de todo». Semejante comportamiento es con toda seguridad insensato. Uno de los rasgos más constantes del personaje del zorro radica precisamente en manifestar esta tontería, que siempre, lo conduce a su pérdida. El zorro da así la impresión de ser irreflexivo, de obedecer a sus impulsiones más inmediatas: otra característica del salvajismo, por oposición a la «civilización»²⁶. Ridiculizan a menudo al zorro, se burlan de él, tendiéndole trampas. Cuando se lo captura, se lo exhibe, se le lanzan pullas y se le hacen bromas.

Así el zorro a su vez no escapa a una doble pertenencia: es el perro de los *apu*, y conviene entonces tratarlo con respeto. También es un animal salvaje, el arquetipo de la bestialidad (la glotonería, la tontería), y en ello se opone a la sociedad civilizada. Se lo ridiculiza y se lo trata también con un desprecio no desprovisto, por cierto de simpatía: en suma con cierta condescendencia, que no cede a la cólera sino cuando el zorro ha sido efectivamente culpable de una agresión contra el rebaño.

Las observaciones que hemos hecho a propósito de los animales que figuran en los mitos son demasiado sistemáticas como para ser producto del azar. En realidad, la condición de los animales, a veces salvajes, a veces domésticos, ilustra las relaciones que entretienen naturaleza y sobrenaturaleza. Para los *apu*, los animales son todos domésticos. Los *apu* son «amos y señores en sus dominios», como gustaba recordarlo Juvenal Casaverde (1971: 141). Los animales, las plantas y los hombres les pertenecen, en el sentido muy concreto de que los animan, y deciden por ende de su suerte. Por otro lado, los animales de los mitos son percibidos de manera muy clara, por los pastores de las Tierras Altas, en cuanto entidades autónomas que pertenecen a la naturaleza salvaje. Se tiene el derecho de capturarlos, de castigarlos, cuando atentan contra los rebaños, que pertenecen a la esfera doméstica. No se les tiene miramientos entonces. El universo doméstico es aquel que conviene proteger antes que nada. Y la regresión hacia el salvajismo es interpretada claramente como un castigo; testimonio de ello, el relato del pobre Mariano, metamorfoseado en *alqamari* porque no supo cuidar a sus animales.

²⁶ Esta característica es por cierto antinómica de aquella que se le reconoce en la vida diaria. En efecto, para atacar a sus presas, el zorro muestra una gran astucia. El mito, al escoger entre todos los animales a aquel que precisamente es considerado de ordinario como el más inteligente, lo que hace es resaltar más la diferencia entre naturaleza y cultura, entre salvajismo y civilización.

Tenemos aquí una primera imagen de la ambivalencia que caracteriza a los seres que pertenecen al «mundo de aquí». Teniendo en mente todas las observaciones que acabamos de hacer, ahora podemos volcarnos más precisamente sobre los episodios de los mitos, para descifrar su significado.

3. Una ruptura nunca consumada

El mito del zorro contiene tres episodios. El primero se desarrolla en el *hanaq pacha*. El zorro se comporta de manera particularmente inconveniente. Desperdicia la comida que se supone tenía que cocinar. Consume buena parte de ella, en vez de reservarla para sus anfitriones. En la mesa, se dedica por completo a su caza de huesos, olvidando a los recién casados y a los invitados. Hasta tal punto que está aún absorbido por su festín cuando súbitamente toma conciencia que está solo. Los cóndores ya han partido, no hay nadie para traerlo de vuelta a la Tierra. En la segunda versión, se destaca con fuerza el carácter súbito de la partida de los cóndores. El zorro se encuentra solo «sin haber entendido nada», los cóndores «se largan». En la primera, el narrador va más lejos: *payta wikch'uspa*, lo abandonan, hasta incluso (pues ese es el sentido literal de *wikch'uy*), lo botan. Estas indicaciones sugieren que la partida inopinada de los cóndores es deliberada, como si se tratase de castigar al zorro por su grosería, y, en definitiva, por su falta total de urbanidad (es decir por su bestialidad). La partida de los cóndores se traduce en una primera ruptura entre el *hanaq pacha* y el *kay pacha*, la pampa de la que habla Braulio, «nuestro mundo» (*mundunchis*) en otras versiones. El zorro ya no puede bajar. La vía que unía a los dos mundos está cortada.

Da igual, el zorro se pone a trenzar una cuerda (*q'ishwa*), con ramitas de *waylla ichhu*. La naturaleza ceremonial del *waylla ichhu* ya ha sido subrayada en varias ocasiones. Es una paja que se añade a la ofrenda destinada a los *apu* en el mes de febrero, y a las libaciones (*ch'uyay*) que se realiza en honor de los animales. Sobre los antiguos *qiru* que representan la fiesta de Quyllurit'i, se ve a unos personajes que llevan sobre sus espaldas ramas de *waylla ichhu*. Guamán Poma, en su capítulo sobre las fiestas, dibuja también a unos músicos tocando una flauta larga (probablemente la *lawita* tan características de las Tierras Altas), que llevan ellos también ramas de paja (Guamán Poma, 1987 [1615]: 315). En las fiestas que se celebran hoy en día en el momento de Carnaval (*pukllay*) en el macizo del Ausangate, los jovencitos decoran su sombrero y su traje con ramitas de *waylla ichhu*. Según dicen, esta paja les da la sensación de volar: les sirve como de alas. Que el zorro escoja confeccionar su cuerda con tales ramas, e incluso que las pueda conseguir en el *hanaq pacha*, no tiene por qué causar

sorpresas. El *waylla ichhu* es una gramínea asociada a los *apu* (por ende al *hanag pacha*) y al medio aéreo²⁷.

En el descenso, el zorro se las ha con el loro. El rol del loro varía significativamente según las versiones. En la primera, se presenta de repente, mientras que el zorro, amarrado a su cuerda, ha comenzado a bajar. Inmediatamente este último va a buscar la querella. En la segunda versión, en cambio, el loro es quien hace bajar a su compañero: «El loro le responde: bueno, voy a bajarte, yo, despacio, a poquitos, despacio, te voy a hacer bajar, despacio». Ahora bien, como se ha recordado, el loro, animal salvaje y depredador de cosechas, es también una representación de los *apu*. Su presencia en el *hanag pacha* junto al zorro, su personalidad benevolente y paciente (el zorro tendrá que agobiarlo de insultos para que se decida finalmente a poner en ejecución su amenaza), parecen señalar que conviene retener aquí esta segunda identidad. Si el loro es un *apu*, decidido a llevar hasta «tierra firme» al zorro, entonces los insultos repetidos de los cuales es víctima no son sino más significativos. Por segunda vez, el zorro se burla de los Dioses. Y la consecuencia, esta vez, es inversa de la primera: la cuerda es cortada, el zorro se precipita a Tierra: el camino del *hanag pacha*, reabierto por un tiempo gracias a las ramitas de *waylla ichhu*, está definitivamente (al parecer) cortado.

Pero el zorro no ha terminado de sufrir. Pensando encontrar en el *alqamari* un alma compasiva, ordena a las aves extender encima del suelo una frazada vieja, a modo de lona, que le evitaría estrellarse. Los *alqamari* hacen precisamente lo contrario: colocan piedras puntiagudas con fin de que, si acaso el zorro tuviese todavía una posibilidad de sobrevivir a su caída, esta posibilidad desaparezca definitivamente. El comportamiento de los *alqamari* es extraño. En efecto, otros relatos los presentan más bien, considerados desde el punto de vista de su naturaleza salvaje, como aliados del zorro contra los hombres. En un cuento, el *alqamari* ayuda al zorro, víctima de una trampa tendida por un pastor, a huir²⁸. Aquí, por el contrario, su actitud es resueltamente hostil. Nosotros creemos que no hay que interpretar el rol del *alqamari* basándose en su identidad habitual. No cabe duda, el *alqamari* es aquí, como el loro, una nueva representación de los *apu*. En efecto, se asocia fácilmente al *alqamari* con el halcón²⁹, o el águila³⁰. Estas dos aves son representaciones frecuentes de los *apu*. A veces, el águila, al

²⁷ Otras sociedades andinas establecen una comparación entre el *waylla ichhu* y el mundo-otro. Los mitos de origen de la comunidad de Andamarca, contados por Juan Ossio, asocian el *waylla ichhu* con uno de los cuatro fundadores de la comunidad —ver Ossio (1977: 111)—.

²⁸ Ver Braulio, *alqamari*, 021101. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 42 sq.

²⁹ «María Huamanticlla [una de las hijas del Ausangate] es un halcón de dos colores, como lo son los *alqamari*; este nombre subraya el atuendo distintivo o típico, las características físicas tras de las cuales se manifiesta la deidad. Alqamari o huamanticlla quiere decir 'disfraz de dos colores, halcón de dos colores, blanco de una haz y negro de otra como camiseta'» (Sánchez Garrafa, 1995: 178).

³⁰ Flores Lizana hace del *alqamari* una suerte de águila (1987: 132).

igual que el cóndor, es presentada como una «gallina» del *apu* (Flores Lizana, 1987: 132; Cayón Armelia, 1971: 137, 147).

Así, para que la ruptura sea realmente consumada, es menester que el zorro desaparezca, que ya no tenga ninguna posibilidad de regresar de nuevo al cielo. Se coloca las piedras para que éstas lo despanzurren.

334

La consecuencia de esta doble ruptura, que separa definitivamente al *hanaq pacha* del *kay pacha*, es el estallido del zorro y sus consecuencias. Los zorros se multiplican, a partir de los fragmentos dispersos del zorro original: «Por eso hay zorros en todas partes, no sólo hay aquí» (versión 1). Y los alimentos que el zorro había ingerido en el *hanaq pacha* también están dispersos: «estalla en pedazos, «passs», se esparce por todo lado, su barriga, lo que ha comido, su sangre, en todas partes, en el mundo entero, hay zorros» (versión 2). Ahora bien, recordemos que la quinua ha constituido la mayor parte de la alimentación del zorro en el *hanaq pacha*. Esta quinua es pues la que se encuentra esparcida «en el mundo entero». El relato podría proporcionarnos el mito de origen de la quinua, hipótesis confirmada por cierto por otras versiones que hacen expresamente alusión a esta planta³¹. Ahora bien, la quinua es, igual que el zorro, un arquetipo. Sus virtudes nutritivas, su extraordinaria capacidad de adaptación a todos los medios de altura, la longevidad de su vida productiva por último, hacen de ella el símbolo de las plantas cultivadas (Itier, 1996), como también por cierto de otras especies emparentadas, como la *qañiwa*.

El mito del zorro termina pues con una ruptura entre dos mundos, anteriormente unidos por el vuelo de los cóndores. Esta ruptura no tiene otra causa sino el comportamiento propiamente escandaloso del zorro: su desmesura y su indisciplina son el origen de una ruptura de orden ontológico. Pero precisamente, en esta historia hay un verdadero misterio; pues todo ocurre como si frente al zorro los *apu* perdiesen su capacidad de ordenar el mundo. El zorro es irreverente: ¿qué relato, mejor que este, podría presentarlo bajo este aspecto? Lanza la comida sobre las paredes, sin temer la ira de sus anfitriones sobrenaturales. Insulta al loro, sin temblar por su propia vida. La naturaleza salvaje, idealmente representada por el zorro, parece no reconocer ninguna ley, a no ser la de su propio salvajismo. Los *apu* están (momentáneamente) «fuera de juego». La única solución que les queda es la de eliminar físicamente al adversario que se rebela contra su autoridad, y seccionar las vías que permiten la comunicación entre este mundo de aquí y el mundo-otro. Este mito muestra una naturaleza salvaje (representada por el zorro) y doméstica (representada por la quinua), liberada de la influencia de los *apu*, y que se ha vuelto autónoma.



³¹ Cf. Itier (1997: 326), quien remite a las versiones recogidas por Alfred Métraux (1934: 67-102).

Pero el primer mito viene a contradecir esta imagen. El relato comienza con una cacería. El cazador y su perro matan a un gran número de *wisk'acha*, las mulas del *apu*. Son castigados por ello: el *apu* encierra al perro en sus entrañas pero sin embargo consiente en que su dueño venga a recogerlo. La segunda parte del relato pone en escena una situación aparentemente simétrica: esta vez, son los perros del *apu* (los zorros) quienes atacan a los animales domésticos del pastor (alpacas, llamas, carneros, y también, eventualmente, mulas). La situación es simétrica, la solución no lo es: el pastor no castiga al *apu*, responsable de la hecatombe. Más bien, el desorden, que es el origen del comportamiento excesivo de los zorros, es resuelto en la esfera doméstica de los *apu*. Nos enteramos de que el Sayriyuq es en definitiva el autor de la calamidad que se ha abatido sobre el pastor: hambreado a sus perros, no les ha dejado otra salida que la de transferir su apetito sobre el rebaño. Ahora bien, estos perros, él los ha recibido del Ausangate, a cambio de los ciervos que antaño le pertenecieron. El Ausangate, furioso, le reprocha su negligencia. Al cabo de una pelea, cada cual recupera a sus animales. El equilibrio está restablecido, en la medida en que los *apu* han resuelto el conflicto que los oponía. A la armonía social encontrada, en el mundo-otro, corresponde un nuevo orden natural³².

La otra lección del mito está en que el pastor no tiene ningún medio de retorsión sobre los *apu* quienes, por sus querellas y sus caprichos, pueden a veces provocar verdaderas catástrofes naturales. No puede pedir reparación, en virtud de una sedicente regla de reciprocidad que ligaría a los *apu* con los hombres. Se ha escrito tanto sobre la reciprocidad andina, aplicada a las relaciones entre hombres y dioses³⁴, que se olvida su corolario más elemental: los *apu* son los ordenadores supremos del mundo, y por esta razón, no podrían ser constreñidos. Más que de reciprocidad, conviene hablar de compromisos mutuos, pero cuyo tenor y carácter constrictivo son desiguales³⁴: mientras que los hombres deben respetar a los *apu* y a los animales, so pena de recibir un castigo, los excesos de los *apu* no son sancionados sino por ellos mismos. Son entonces juez y parte, y la decisión final, en caso de desacuerdo, es tomada por el *apu* situado en la cima de la jerarquía, el Ausangate, el «presidente», el «juez», como se lo designa a menudo.



³² En este sentido se ha podido decir que el pensamiento indígena opera una socialización de la naturaleza. Ver por ejemplo Descola (1986).

³³ Ver por ejemplo Rösing (1994), Fernández Juárez (1996), o también el artículo de Daisy Núñez del Prado Béjar (1972), en donde el autor afirma: «no es extraño que, estando la cultura indígena saturada de reciprocidad, sus deidades se comporten dentro de los mismos padrones de conducta» (1972: 148).

³⁴ David Gow llega a las mismas conclusiones: «an asymmetrical reciprocity characterizes the peasants relationships with the apus, the pachamama, and with Qoyllur Rit'i [sic]. If the correct rituals are performed and the proper behavior practised, then these deities will respond accordingly. But this is not a simple one-to-one relationship, since man is dealing with the divine and the deities, particularly Apu Ausangate, can be at times capricious if not downright bloodyminded» (1976 : 265).

Sea como fuere, en este mito, se asiste a un restablecimiento de la autoridad de los *apu* sobre la naturaleza, ya sea ésta salvaje o doméstica, es decir, en última instancia, sobre «este mundo de aquí». El perro del pastor está encerrado en las entrañas de la montaña. Los animales salvajes están redistribuidos sobre las laderas del Sayriyuq y del Ausangate. Ésto está dicho en una frase límpida: «Entonces, el *machula* Ausangate se lleva a todos sus perros, sin excepción, mientras que entrega todos sus ciervos al cerro Sayriyuq». En efecto, la naturaleza está totalmente subordinada al querer de sus amos. Ningún comportamiento excesivo es susceptible de sustraerse a su autoridad: justamente eso es lo que busca mostrar el mito, castigando, de modo ejemplar, al pastor que ha podido pensar, un instante, que le correspondía disponer de la naturaleza salvaje.

336

Así, el primer mito opera un cambio en relación con el segundo. En un caso, la naturaleza está subordinada toda ella a su animador y ordenador, el *apu*. En el otro, se diría que se le escapa, y que él se las arregla estableciendo una ruptura entre los dos mundos, que gozarán en lo sucesivo de cierta autonomía. ¿Son conciliables estas dos visiones de las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza?

4. Entre autonomía y dependencia

En realidad, parece que el pensamiento de los pastores de las Tierras Altas opera un vaivén permanente entre ambas. Por un lado en efecto, es necesaria la ruptura ontológica entre el *hanaq pacha* y el *kay pacha*, entre la sobrenaturaleza y la naturaleza (salvaje y doméstica). En el mito 2, esta ruptura concierne al zorro (arquetipo del mundo salvaje) y a la quinua (arquetipo de las plantas cultivadas, y por ende de la naturaleza doméstica): es preciso que así sea, porque la naturaleza doméstica no es otra cosa sino una naturaleza, antaño salvaje, ahora regimentada por los hombres, y perteneciente entonces a la esfera de la cultura. En otras palabras, la naturaleza doméstica es una producción de la sociedad, que exige la autonomía ontológica del mundo de la vida salvaje, porque, en ausencia de tal autonomía, los pastores no podrían dedicarse a su tarea de domesticación del mundo natural, sin temer la intervención inopinada, e imprevisible, de las fuerzas del mundo-otro. Ellos estarían constantemente amenazados por una perturbación del orden natural, provocada por los caprichos de los *apu*. El universo de la cultura no puede ser construido sino a condición de una relativa estabilidad en la experiencia, sobre la cual se echan las bases del sistema de producción y las leyes sociales. Sin estabilidad, el orden social no puede desarrollarse: las amenazas que pesan sobre él reducen a la nada los esfuerzos de los hombres por delimitar su dominio.

Y sin embargo, esta autonomía es sólo relativa, y puede ser cuestionada. Es la lección del primer mito. Cuando el equilibrio natural se rompe, cuando las reglas que rigen las relaciones entre los hombres y los Dioses son infringidas, entonces la intervención sobrenatural es necesaria. Como en las primeras edades de la humanidad, los *apu* reordenan el devenir físico, obedeciendo para ello sólo a las reglas que se dan ellos mismos. Si aceptamos el hecho de que esta característica es la que define la autonomía, entonces solamente los Dioses son verdaderamente autónomos. Los hombres, y su cultura material, que proviene de sus esfuerzos multiseculares de domesticación, están en definitiva puestos bajo la autoridad de un orden superior, sobre el cual no tienen influencia, y que por tanto deben respetar.

Otros mitos nos entregan una lección similar. Por ejemplo, el mito de origen de la *qañiwa*³⁵ recuerda en parte a aquel del «Zorro del Cielo». Sin embargo, esta vez el guión está invertido: se trata de un pastor que, al robar las vestimentas celestes de una estrella mientras se bañaba en un lago, en compañía de sus semejantes, le impide volver al cielo, al amanecer. No es el zorro (representante de la naturaleza, y más generalmente del *kay pacha*) a quien se impide volver a la pampa, al *kay pacha*: es lo contrario, la que está clavada en el suelo es la estrella, el «doble que anima» de los cronistas, elemento constitutivo del mundo de arriba, el *hanaq pacha*. Ella logrará sin embargo regresar al cielo gracias a la ayuda involuntaria de los hijos que ha tenido con el pastor, y que le señalan la ubicación del baúl en donde están escondidos sus vestidos. El pastor, alertado, llega a convencer a un cóndor para que lo lleve al *hanaq pacha*. Encuentra su estrella: ella le hace la promesa de regresar, y le regala mientras tanto semillas de *qañiwa*, para que sus hijos no tengan hambre. El desenlace del mito es finalmente el mismo que aquel del relato del viaje al cielo del zorro (don a los hombres de una planta cultivada). Pero aquí, el don de la *qañiwa* no es consecuencia de una ruptura definitiva entre los dos mundos. Por el contrario, y de manera simétrica, hay que ver en ello el corolario de un restablecimiento de la comunicación, interrumpida durante un tiempo, (por culpa de los hombres), entre naturaleza y sobrenaturaleza. Este nuevo mito refuerza la idea de que la naturaleza doméstica (*qañiwa*) está puesta en última instancia, igual que la naturaleza salvaje, bajo la autoridad de los *apu*. E incluso: la domesticación no es posible sino en virtud de un don, es decir, en el plano de la diacronía, de una voluntad incesantemente consintiente de los *apu*. Los Dioses permiten a los hombres domesticar la naturaleza salvaje, pero este permiso se parece de alguna manera a un contrato, que les correspondería resolver. A pesar de ello, el mito insiste también sobre el carácter permanente de este don: «Entonces, esta *qañiwa* que ha traído, no se agota nunca, siempre



³⁵ Ver E. Suychiri, *Cóndor*, 270501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 8e sq.

queda. Todo es para los niños, las reservas no se agotan nunca, siempre queda, al despertar, siempre se la encuentra intacta, siempre fuerte». El mito reafirma pues, en un mismo movimiento coextensivo al precedente, la permanencia del orden natural y la autonomía del *kay pacha* en relación al *hanaq pacha*.

338

En efecto, las intervenciones divinas susceptibles de modificar el orden natural sólo serán ocasionales, si los hombres saben respetar las prohibiciones, evitando desatar la ira de las entidades del mundo-otro. El *altumisayug* es consultado cuando un desorden insólito, sobre el plano del devenir físico, viene a amenazar la estabilidad del orden social. Le es menester convocar a los Dioses. Existen entonces dos posibilidades, cada una admirablemente ilustrada por el mito 1 (que desde este punto de vista constituye una auténtica *imago mundi*): ya sea el infortunio ha sido causado por los hombres, en cuyo caso está en su poder remediarlo, realizando las ofrendas necesarias y apaciguando la cólera del mundo-otro. Ya sea, por el contrario, éste es producto de un nuevo ordenamiento del *kay pacha*: es consecuencia de una «inversión de mundo» decidida por sus ordenadores. En este caso no existe otra solución sino la de tomar nota de este orden nuevo, sobre el cual los hombres deberán reconstruir, por un tiempo que esperan tan largo como sea posible, su orden social.

El *altumisayug*, servidor de los *apu*, es aquel que permite conocer las causas del trastorno del orden natural, y determinar por ende su naturaleza. Su rol es de convocar a los Dioses a su mesa ritual. Después de la pregunta inicial, que les pide responder: «invoca [al *apu*] por mí: ¿por qué los zorros devoran tanto mis animales, exterminan [mi rebaño]?», su rol es secundario. Los *apu* pasan la frontera que separa a los dos mundos: o más bien, escogen manifestarse directamente, revistiendo una forma nueva, a los hombres reunidos en la sala ritual, y que pertenecen al «mundo de aquí», al *kay pacha*. Convocándose mutuamente, terminan reuniéndose ante sus espectadores terrestres. La sesión chamánica toma aires de representación teatral. Se está invitado a escuchar, y a comprender, los conflictos entre *apu* que se desarrollan *hic et nunc*. El chamán es entonces antes que nada aquel que favorece la eclosión de un espacio de comunicación: el «*chaypi*», el «lugar» del que se habla en el mito: «resulta que en ese lugar habían comenzado a pelearse».

Ahora bien, este espacio chamánico es la transposición, sobre el plano ritual, de un espacio más vasto, el de la cultura, que se establece a medio camino de las relaciones de dependencia y de autonomía que unen alternativamente a los hombres (y con ellos, a la naturaleza), con el mundo-otro. Como ya se ha dicho, es por el mismo hecho de que reconocen una regularidad, una relativa autonomía del devenir físico respecto de los «ordenadores», que los hombres pueden pensar la existencia de una esfera que les pertenecería, y cuyo desarrollo podrían favorecer a su gusto. Pero al mismo tiempo, el *apu*, en tanto es ordenador del mundo,

también lo es de la sociedad. Recordemos que a menudo se lo representa bajo los rasgos de un héroe cultural, que enseña a los pastores el arte de la ganadería y de la caza, a las mujeres el del hilado y del tejido. Las leyes sociales están inspiradas de un «orden del mundo» cuya supremacía se le reconoce al *apu*. También se encuentran siempre a merced de un cambio del orden, de un *pacha-kuti*, igual que las leyes naturales.

Entre autonomía y dependencia... este perpetuo vaivén entre dos categorías dicotómicas de relaciones con el mundo-otro es el que funda la vida, y el sentimiento religioso, de los pastores de las Tierras Altas. Entre estas dos relaciones, y las actitudes que les están asociadas, hay lugar para toda una sociedad, en búsqueda de su propia legitimidad.

Una ilustración de esta búsqueda nos es brindada por las prohibiciones alimentarias. Es lo que resalta de esta interesante entrevista con un *altumisayug* de Sicuani, Leonardo Chullo:

X. R.: Bien. Ahora, quisiera hacerte otra pregunta, a propósito de la comida, ¿ya? Se dice que a los *apu* no les gusta: la sal, el ají, ya. Según lo que tú me dices, no les gusta este olor. ¿Por qué? ¿Por qué la sal, el ají, por qué no son las papas o las zanahorias? ¿Por qué se trata solamente de la sal y del ají?

L. C.: Es que, la sal, el ají, el ajo, las cebollas, esas cosas, pero también el petróleo, la gasolina, el kerosén, todos esos olores, no les gustan. Es que, ellos, [los *apu*], son *waka* ¡pues! Son *waka*, no son como los cristianos. Digamos que son como *ispiritu*, como *waka*, no son civilizados: por eso estas cosas no les gustan, o más bien, no permiten que se use estas cosas con ellos. Les hace daño, los afecta: son como *waka*.

X. R.: ¿La sal también?

L. C.: La sal también, y el ají, y el ajo, y después, el kerosén, la gasolina, el petróleo, esos olores.

X. R.: Pero entonces, para ti, esta sal, este ají, esto viene de la civilización, ¿eso no es natural, esta sal, este ají?

L. C.: Esta sal, este ají... es que, ellos son *waka*, ¡pues! *Waka*, entonces, nosotros, al contrario... somos cristianos, ¿ves? Somos comedores de sal y ají, somos cristianos. Entonces, ellos en cambio son *waka*, no son civilizados, no están bautizados; ellos, son *ispiritu*, son de otra categoría, son hombres de otra especie, como se dice: son *waka*.

X. R.: Entonces, estos ajíes, sal, cebollas, ajo, ¿son solamente para los cristianos?

L. C.: Solamente para los cristianos. Ellos [los *apu*] no los quieren, es malo para ellos. Eso es.

X. R.: Pero, en la época de los Incas, antes de la llegada de los cristianos, —estos españoles—, ¿no comían [los Incas] ají, ajo, y también cebollas, no los comían?

L. C.: Así es, ¡pues! Así es, entonces nosotros, los *hampiq*, nunca comemos ajo, ni cebollas, casi no los comemos, entonces, ya, ellos [los *apu*] establecen contacto

con nosotros, como *ispiritu*, estamos en contacto. Es que este olor, este aroma los hace huir, se van, ellos, se van, eso les hace mal, es malo, esto contraría su naturaleza, eso es.

El *altumisayuq* Leonardo Chullo

340

Las especies y las plantas de la familia de las liliáceas (cebolla, ajo), los vapores de gasolina, están asociados a la civilización, es decir al mundo de la cultura, por oposición a los *apu*, las *waka*, que son salvajes, no civilizados. Leonardo emplea la palabra «cristiano» como sinónimo de «civilizado», retomando en este aspecto el discurso misionero. Los *apu* no son cristianos, por ende no podrían consumir ni sal ni ají, etc. En el transcurso de una cura terapéutica contra el mal de *machu wayra*, que también hemos grabado, Leonardo emplea la perífrasis «comedor de sal y de ají», para designar a su paciente³⁶: con ello, lo que desea señalar es que este último pertenece a la esfera de la cultura, y más generalmente, a un *kay pacha*» cuya autonomía se desea restablecer, frente a los agentes patógenos del «mundo-otro».

Pero estaríamos errados si tomáramos al pie de la letra la afirmación «Son *waka*, no son como los cristianos», es decir la dicotomía salvajes (*apu*) / civilizados (hombres). En efecto, en primer lugar, Leonardo es todo salvo un «buen» cristiano: es *altumisayuq*, un especialista de la comunicación con el mundo-otro, reconoce la autoridad de las fuerzas que lo habitan. Su discurso de legitimación en términos de ortodoxia cristiana está constantemente en contradicción con su práctica. Y más bien él se ha convertido en un maestro en el arte de pasar alternativamente de una a otra, sin lograr producir nunca una síntesis armoniosa y estable. La oposición cristiano / *apu*, desde este punto de vista, es inoperante. No nos permite comprender la verdadera naturaleza de las relaciones que entretienen los *apu* con la cultura.

Ahora bien, justamente, recordemos que los *apu* son civilizadores. ¿Cómo pueden entonces acabar representando el arquetipo del no-civilizado, del salvaje? Justamente ése es el sentido de las prohibiciones alimentarias, el de establecer un corte nítido entre el mundo de la cultura y el mundo, peligroso, de la naturaleza sacralizada, mundo más expuesto a la autoridad de los *apu* que el primero. Los alimentos picantes, como en muchas sociedades, están asociados a la humanidad. Y qué decir, desde luego, de los vapores de gasolina (y kerosene, petróleo, etc.) que hacen apestar la atmósfera, ¡y provocan el desagrado a los *apu*! Al designar a estos olores que contienen un *animu* que contraría a los *apu*, se estigmatiza la oposición entre los hombres y sus dioses.



³⁶ Leonardo Chullo, *Suq'a*, 310501, in Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 216 sq.

Este «corte» ontológico es a la vez motivo de regocijo —por ello la proclación en parte jubilosa: «Somos comedores de sal y de ají, somos cristianos»—, y de preocupación. En efecto, puesto que el orden del mundo reposa sobre los *apu*, su silencio no puede ser sino un mal presagio. Así el *altumisayuq* tiene por función la de «salvar» a la sociedad frente a los dioses, respetando, en nombre de sus semejantes, los tabúes alimentarios: «nosotros, los *hampiq*, no comemos nunca ajo, ni cebollas, casi no los comemos, entonces, ya, ellos [los *apu*] establecen el contacto con nosotros, como *ispiritu*, estamos en contacto». Esta redención, que le incumbe al *altumisayuq* garantizar en nombre de todos, ¿es suficiente? Otras entrevistas, que ya hemos evocado³⁷, permiten dudar de ello. La impiedad de los hombres, su civilización pestilente, ha alejado a los *apu*, se nos dice. Y la abstinencia alimentaria de los chamanes no basta para restablecer el equilibrio entre una cultura, que ha creído durante un tiempo poder liberarse de la tutela de los *apu* y devenir autónoma, y los Dioses, celosos de su autoridad, y enojados por las pretensiones excesivas de los hombres.

5. Una religión de la inmanencia

La aventura del cazador excesivo es pues un mito, en el sentido de que se trata de un «relato fundador que los miembros de una sociedad se transmiten desde los tiempos más antiguos» (Bidou, 2000: 498). No cabe ninguna duda de que su razón de ser es explicar la actual distribución de las especies (en este caso, los zorros y los ciervos) sobre las laderas de los cerros Sayriyuq y Ausangate. Por cierto, la entrevista que fue realizada luego de que Braulio me relatara el mito nos confirma en esta interpretación:

No hay ciervos sobre las laderas del Ausangate. En cambio, sobre las del Sayriyuq, hay cantidades de ciervos. Es porque se los habían intercambiado, según cuentan...

Braulio Ccarita

Pero en ningún momento se trata de describir una creación original, *ex nihilo*. El relato al contrario procede por reenvíos sucesivos a tiempos cada vez más alejados, pero de los cuales ninguno coincide con un origen absoluto.

En primer lugar en efecto, el tiempo del relato es un «fuera de tiempo»: *huq runas kan...*, «érase una vez [según lo que se cuenta] un hombre...». Este tiempo indefinido es propio de los mitos, porque contribuye a hacerlos «desprenderse de la realidad y devenir metáforas de ella» (Bidou, 2000: 498). Braulio me comentó luego que antiguamente (un «hace mucho tiempo» mítico, o por lo menos

³⁷ Andrés Merma, *Apu*, 240501 (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 27 sq.); Teófilo Wamán, 280501 (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 527 sq.).

imposible de situar con exactitud en tiempos históricos) había *altumisayuy* en las Tierras Altas, como aquel a quien el pastor va a buscar: «Entonces, en las cercanías vivía un *altumisayuy*, un *paqu*, ¿no?».

El relato también evoca un tiempo más antiguo: «un día el Sayriyuy había entregado sus ciervos —*taruka*— al Ausangate: a cambio, el Ausangate había dado sus perros, sus zorros, al cerro Sayriyuy». El quechua emplea el pluscuamperfecto, o el pretérito perfecto —*sqa* (*qusqa*, *qu-mu-sqa*), que indica a la vez la acción pasada y la ignorancia del narrador respecto de esta acción—³⁸. Es «el tiempo característico del relato de ficción puesto que el narrador no ha sido testigo de los hechos contados» (Itier, 1997: 71). Ahora bien, este tiempo alejado, doblemente mítico, no es tampoco el tiempo de los orígenes: es el del intercambio, entre Sayriyuy y Ausangate, de animales que existían anteriormente. Es el tiempo de una reorganización del universo, no de una creación.

Aparece entonces que el pensamiento indígena pareciera rehusarse a considerar la eventualidad de una creación *ex nihilo*. El mundo actual es el producto de ordenamientos y de reordenamientos sucesivos, a partir de una materia pre-existente. Sobre este punto es reveladora la tradición del pueblo de Paqchanta, ubicado sobre la vertiente norte del Ausangate. La existencia de las montañas de la cordillera del Ausangate (o sea de *apu*), tal como la conocemos actualmente, es presentada ahí como el resultado de una competencia a la que se entregaron, en tiempos inmemoriales, los *apu*:

«Cuando los tiempos aún eran oscuros, *Inkariy* creó al *Apu Ausangate* para que creciera compitiendo con otros picachos: *Aqhanaku*, *Kallangate*, *Pachatusan*, y otros picachos pequeños. Entonces el *Apu Ausangate* de tanto crecer quería llegar hasta el cielo, y para evitar que el *machu*³⁹ *Ausangate* siguiera creciendo, *Inkariy* le colocó una enorme y pesada cruz de plata sobre la cabeza» (Valderrama & Escalante, 1979: 125).

El comienzo del mito no debe inducirnos a error: *Inkariy* es un personaje polimorfo, a menudo (como este caso) asociado al Dios cristiano y a la tradición franciscana de las tres edades, inspirada por Joaquín de Fiore. Pero otros lo muestran como un hijo del *ruwal*, el jefe de los *apu*. Lo que debe retener nuestra atención, es sobre todo esta imagen de un mundo ya creado: porque el Ausangate existe antes del inicio del relato, al igual que los otros «picachos», las montañas que lo rodean. La competencia permite explicar la actual configuración del macizo del Ausangate: si el *apu* que le da su nombre es efectivamente la cumbre más alta, es

³⁸ «El pretérito perfecto designa hechos ocurridos cuando el que habla no era conciente de ello, cuando no ha sido su testigo, en su ausencia, sin que lo sepa» (Itier, 1997: 70).

³⁹ Es el mismo uso de *machu* que en el mito 1: *apu*.

que él fue el vencedor de esta lucha de los orígenes por la supremacía. El mundo es el producto de un «ordenamiento» entre *apu* al comienzo indiferenciados. Y las reorganizaciones sucesivas se explican por los conflictos que oponen a los *apu* (como en el caso del mito 1), y la manera cómo estos últimos los resuelven.

Otros mitos van en el mismo sentido. Así, en el mito del pastor y de la estrella, o en el del viaje del zorro al cielo, la *qañiwa*, al igual que la cuerda de *waylla ichhu* y la quinua, son ingredientes que estaban ya presentes en el *hanaq pacha* antes del comienzo del relato. La estrella le da la *qañiwa* al pastor, igual que los cóndores entregan las semillas de quinua al zorro, con las cuales deberá hacer una sopa para la comida. No se asiste a una «invención» de la quinua, de la *qañiwa* o de las ramas de *waylla ichhu*. Más bien, lo que los mitos evocan, es el primer uso que los hombres supieron hacer de estas plantas silvestres. Es el instante primordial de la domesticación. Bajo la tutela de sus *apu*, los hombres aprenden a utilizar las plantas para sus propios fines, ellos las «reordenan», en el sentido de que les atribuyen una nueva finalidad. Ellos modifican pues su «razón de ser», y por tanto su *animu*, puesto que éste no es sino una «razón de ser» que se actualiza. Recordemos nuevamente los análisis de Gerald Taylor a este respecto:

«el Dios invocado por el indio representaba sobre todo una fuerza eficaz la cual [...] animaba y sostenía [...] al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizasen y fuesen lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir: que el hombre cumpliera su función de ser hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra» (Taylor, 2000: 5).

La animación vale también para las plantas cultivadas, en tanto que son cultivadas; en otras palabras, en la medida en que la domesticación les impone una nueva «naturaleza»: «nada de lo que existía era verdaderamente inanimado a partir del momento en que cumplía las funciones que correspondían a su propia naturaleza» (Taylor, 2000: 5).

Se puede aún encontrar ecos de la misma manera de concebir al mundo y sus orígenes en el mito del Ausangate y de sus tres hijas. Ya lo hemos evocado brevemente: recordemos sus episodios⁴⁰. Una de las hijas del Ausangate (el *apu* es aquí femenino) se enamora de un *qulla*. El *qulla* convence a su suegra para que lo siga hacia el Qollao. Toda la familia se pone en camino. En camino, el *qulla* se enamora de otra mujer. Es castigado por su infidelidad. Pero el Ausangate está inconsolable. Despechada, transforma a sus hijas en tres aves, el *kiwi* —*Tinamotis pentlandii*, una gran perdiz de la puna (Clements & Shany, 2001: 4)—, el *k'ulli* —una especie no identificada⁴¹— y el *puku* —posiblemente

⁴⁰ Se podrá consultar una versión publicada de este mito en Ricard Lanata (2004a).

⁴¹ En una anterior publicación de este relato —véase Ricard Lanata (2004a)— hemos erróneamente identificado esta ave con *Anthus furcatus*.

Metropelia ceciliae (Clemens & Shany, 2001: 54)⁴²—, las tres abundantes en las regiones de gran altura. Así, nuevamente, las especies que pueblan el mundo son el producto de una transformación, no de una creación *ex nihilo*. A veces, episodios sucesivos las moldean, hasta darles la apariencia que poseen hoy en día. Por ejemplo, el *hak'aqllu* —*Colapses rupicola* (Clemens & Shany, 2001: 102)—, otra ave característica del macizo del Ausangate, es castigada por el *ruwal*, que le saca la lengua por el cuello: de ahí la mancha roja que se extiende sobre su nuca y es su signo distintivo⁴³.

344

Así, los pastores de las Tierras Altas prefieren pensar su mundo en términos de arreglos sucesivos, o también de organización de la extensión, más que de creación. Este rasgo, que sin duda es común a buen número de mitos pertenecientes a sociedades tradicionales, ¿no está ligado a una dificultad filosófica profunda? Joseph Estermann —retomando los análisis de Duviols, Itier, Taylor, etc.— escribe a este respecto:

«Ni *Wiraqocha* ni *Pachakamaq* eran «creadores» en un sentido absoluto, sino «ordenadores», «animadores» y «movedores» de pacha [el mundo], sobre todo al ocurrir un *pachakuti*, una revolución cósmica que convierte el orden anterior en un caos y desorden total. La divinidad tiene que «re-ordenar» y «re-crear» un orden nuevo y estable en base a un caos pre-existente, y no desde la nada (*creatio ex nihilo*)» (Estermann, 1998: 268-269).

Esta es la situación puesta en escena por el mito 1. Para Estermann, la razón de esta reticencia en concebir a la divinidad como un «creador absoluto», proviene del hecho de que el pensamiento «andino» reposa enteramente sobre la noción de «relación»: cada elemento del universo está unido a otro, por leyes de complementariedad y de reciprocidad. Así, es inconcebible la representación de un Dios no-relacionado, anterior y exterior a toda relación⁴⁴:

«Para el runa, hasta Dios es un «ente» relacionado, y no solamente por decisión propia (de crear un mundo, de relacionarse con el mundo), sino esencialmente. Un Dios absolutamente trascendente, es decir: no-relacionado, es para la filosofía andina un filosofema inexistente e incomprensible» (Estermann, 1998: 116)⁴⁵.

⁴² A pesar de que los autores asignan un hábitat distinto para esta ave (que no se extiende por encima de los 3 400 metros), nuestros informantes han insistido en designar esta ave como el *puku* del mito. En todo caso se trataría de una tortolita perteneciente a la familia Metriopelia.

⁴³ Ver Andrés Choqueluque, *hak'aqllu*, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 5 sq.

⁴⁴ Cabe reconocer también que, incluso para nosotros que estamos habituados a ello, esta versión del mundo no deja de ser difícil de concebir.

⁴⁵ Estermann emplea la palabra «Dios» para designar a la divinidad cristiana, cuya existencia reconocerían los andinos, según él, en una versión sincrética del mundo. Estamos en desacuerdo con él sobre este punto. Pero sus observaciones valen para «lo divino» en general.

Así, la relación sería anterior misma a la idea de sustancia. Es imposible pensar la segunda sin haber previamente reconocido la existencia de la primera. Esta ley de la «relación universal» se aplica por igual a las relaciones sociales, en donde es más manifiesta: se ha escrito mucho sobre la noción quechua de *yana-ntin* (lit. «con su par»), que permite comprender las relaciones entre hombres y mujeres, y hasta las ofrendas, dispuestas sobre la manta ritual según una estricta simetría. En cuanto a la noción de *ayni*, el término quechua para «reciprocidad», ésta se extiende a los objetos del universo en general. Como un campesino le dijo un día a John Earls: «el universo entero es *ayni*» —ver Earls & Silverblatt (1976: 309)—. Sin embargo, nosotros hemos recordado cómo se manifiesta esta reciprocidad de manera desigual en las relaciones entre los hombres y los *apu*.

Así, los relatos míticos de los orígenes, presentados como «reordenamientos», nos remiten a una característica profunda del pensamiento de los pastores de las Tierras Altas. La relación es el verdadero «comienzo», a partir del cual se organizan las sustancias. Desde este punto de vista, el *apu* es la fuerza motriz que determina estos ordenamientos y que empuja a cada sustancia a cumplir plenamente su esencia, en su relación con otras sustancias, en el interior de un vasto entramado de relaciones.

Pero hay más: el *apu* forma parte del mundo que anima. Él es también «de este mundo». Los pastores ven su silueta. El cerro es un principio de segmentación del espacio, como hemos señalado: pero es también, en sí mismo, un espacio concreto, que se puede recorrer, cuya existencia material se aprecia. El *apu* es pues una fuerza ordenadora que emana de alguna manera de la naturaleza misma. Es, entre todas las esencias, aquella a quien se le reconoce la supremacía. Pero ontológicamente no es distinta de las otras esencias, o por lo menos, sólo lo es en parte. Los Dioses son esencias en acto (*animu*) superiores, pero homólogas a las otras esencias que componen el universo. En otras palabras, el mundo contiene en sí mismo su propia fuerza de animación. La divinidad se manifiesta en y a través de los seres que pueblan naturaleza y sobrenaturaleza. Se constituye en su fuerza motriz más íntima. Si se la puede distinguir analíticamente del fenómeno, en cuanto principio de orden y de animación, es menester también volver luego a ubicarla en el seno del fenómeno. El recorrido del pensamiento es semejante desde este punto de vista al ojo del pastor, que ora observa la montaña sobre la cual pacen sus animales, ora desprendiéndose progresivamente de ella, considera la línea de cresta del macizo del Ausangate, como la materialización del orden natural que determina su entorno directo.

En este sentido, la «religión del *apu*», como podríamos llamarla, es una religión de la inmanencia. Estableciendo una relación de homomorfía entre las entidades que pueblan los dos mundos y la divinidad, los pastores se dotan de los medios intelectuales de comunicar con ella. El rol del *altumisayuc*, agente

de la comunicación sobrenatural, que precipita (en el sentido casi químico del término) un nuevo ordenamiento en el estrecho espacio de la cámara ritual (los *apu* devienen aves, los *machula* vientos) está a la medida de esta empresa teórica, que, aunque nunca formulada de manera explícita, se encuentra en el origen de la práctica cotidiana y ritual de los pastores.

346

Ya hemos evocado la lógica según la cual, a medida que se subsume la experiencia bajo leyes, y que estas leyes alcanzan a constituir la personalidad de los espíritus que son responsables del devenir físico, se procede por generalizaciones cada vez más vastas, que finalmente acaban en una de-singularización de los espíritus. Pronto, éstos se confunden en un principio abstracto y universal, desprovisto de personalidad, para contener mejor a todas las «personalidades», es decir la diversidad fenomenal. El punto culminante de esta evolución está representado por las grandes religiones monoteístas. Recíprocamente, si se busca singularizar la experiencia, hasta no conservar sino la fenomenalidad pura, singular y por ende no repetitiva, se desingulariza a los espíritus, que se disuelven en «fuerzas», las cuales terminan por ser también tan numerosas como cuanto fenómeno natural exista. Es tal vez el caso de las religiones que antiguamente se llamaba «animatistas», que no otorgan una personalidad a las fuerzas que ellas identifican en la naturaleza. Así, en las dos extremidades de esta «dialéctica de lo sobrenatural», se alcanza el mismo resultado: la desingularización de los espíritus. Pero en un caso esta desingularización es el producto de una síntesis, que no retiene de la experiencia sino sus leyes universales y recurrentes, en el otro, esta proviene al contrario de un análisis desarrollado al extremo, que descompone la experiencia en fenómenos únicos e irreducibles, hasta el punto de ahogarse casi en esta suerte de plasma fenomenal.

Pareciera que el chamanismo de las Tierras Altas logra desde este punto de vista mantener un equilibrio entre ambos extremos. No renuncia a la idea de una singularidad de la experiencia (sin embargo, sin desarrollarla en exceso), de la cual da cuenta a través de la noción de *animu*. Cada ser de la naturaleza posee un *animu* que le es propio, y que lo impulsa hacia su realización. Por otra parte, la noción de *apu* permite subsumir esta diversidad ontológica (puesto que ésta proviene de la definición misma de los seres que habitan los dos mundos) bajo un principio de regularidad y de orden. Estableciendo una jerarquía entre las «esencias en acto» que son responsables en definitiva el devenir físico, el pensamiento chamánico de los pastores de las Tierras Altas salva la idea de un «orden» y de una estabilidad en la experiencia⁴⁶. Pero el equilibrio del cual estamos hablando

⁴⁶ Métraux parece reconocer, *a contrario*, esta característica de la religión de las Tierras Altas cuando afirma: «Ahí donde la influencia de las civilizaciones andinas no se ha hecho sentir, los Indios [de la Amazonía] viven en un universo poblado de espíritus cuyo único amo es el chamán.» (1967: 101).

es necesariamente dinámico, y es así como los pastores lo conciben. El *apu* es a veces un vigía impasible, que no interviene en el seno de un orden, por él deseado, al cual se pliegan los seres, haciendo uso de márgenes (de «grados de libertad») que él les otorga, y que sus *animu* se encargarán de explotar en función de la red de relaciones que los unen unos con otros. A veces interviene directamente para modificar la «estructura» misma del devenir, mediante «inversiones» (*kuti*) que por cierto son raras pero siempre posibles. Para los pastores existen dos tipos de incertidumbres: por un lado, las que provienen de la singularidad misma de los fenómenos físicos, que nunca se repiten idénticamente, y de la cual es menester dar cuenta. Pero hemos visto que esta singularidad muy rara vez escapa de los límites permitidos por las leyes, «el orden», la regularidad identificada a costa de siglos de observación minuciosa. Por otro lado, las que provienen de una modificación estructural del orden natural, que se interpreta en términos de «inversión», y cuya eventualidad jamás puede ser excluída. Entre estas dos categorías de incertidumbre, mínima y máxima, se despliega el universo de la cultura, cuyo primer producto es la domesticación de una franja de la naturaleza salvaje, momentáneamente (y parcialmente) sustraída a la autoridad exclusiva de sus amos.



La sociedad de los pastores de las Tierras Altas, y la manera cómo estos consideran sus relaciones con la naturaleza y el mundo-otro, reposa sobre la idea de un vaivén permanente entre la noción de autonomía y la de dependencia. Queriendo alcanzar, entre estos dos tipos extremos de relaciones, un equilibrio, los pastores están en busca de una estabilidad que garantice, de manera duradera, su seguridad y su reproducción social. A semejanza de sus dioses, ellos proceden por arreglos sucesivos para moldear la naturaleza y la sociedad y arribar a un resultado que les sea favorable pero que se inscriba también en un orden superior, producto de la naturaleza misma de las cosas y de la voluntad de su ordenador supremo, el *apu*.

Así, finalmente se esclarece la forma cómo las sociedades pastoriles del macizo del Ausangate «muestran» y «actúan» el mundo, es decir establecen su sistema de representaciones a través de una vasta y compleja práctica ritual, cuyo carácter sistemático y lógico ha sido demostrado. La praxis cotidiana de los pastores, en particular las actividades ligadas a la crianza de las llamas y de las alpacas, está estrechamente ligada a estas representaciones del mundo y a la acción ritual. Ésta representa un esfuerzo de domesticación de la naturaleza salvaje que los ritos tienen por función preservar. Al «actualizar» determinadas posibilidades que estaban ya inscritas en el núcleo mismo de las esencias (los *animu*) de la

naturaleza, la praxis ilustra también permanentemente los vínculos que unen a las entidades del mundo-otro con los hombres.

Mostrar-actuar: estas dos acciones son casi simultáneas. Los ritos, al mismo tiempo que actúan, para favorecer el desarrollo de los seres y premunirlos del infortunio, «muestran» un mundo, cuya ofrenda hacen a la divinidad. Los mitos «muestran» a su vez este mundo, empleando los recursos de la narración para pintar situaciones ejemplares. Pero al mostrar, también actúan: inscribiendo en el corazón de los hombres la imagen que ellos deben conservar de su relación con las cosas y con los dioses, ellos reactualizan las leyes que fundan el orden social.

348



Hasta ahora hemos buscado describir y analizar el sistema de ritos y de representaciones de los pastores de las Tierras Altas, tal como éste se manifiesta, ante un observador exterior, a través de las prácticas (rituales o no) y los relatos de la tradición oral. Vale decir que nuestro enfoque se ha basado sobre todo en una acción y una palabra colectivas.

Sin embargo, la experiencia del etnólogo está constituida de encuentros individuales. Y éste necesita tiempo para lograr extraer, de sus múltiples y a menudo fragmentarias entrevistas, la imagen global de una sociedad y de sus creencias. Si logra su objetivo, es porque, en efecto, la organización social remite a cierto número de principios y de representaciones compartidos por una mayoría de individuos que pertenecen al grupo, hasta tal punto que es imposible dar cuenta de una sin hacer intervenir a las demás. Aquella imagen global, que finalmente él recompone, es la suma de esas miles de operaciones del pensamiento, realizadas por cada individuo y que forman la trama de la experiencia cotidiana. Y parece necesario comprender también sus mecanismos, ahora que estamos en medida de situarlos en el interior del vasto laberinto de las representaciones.

Esta tarea se impone tanto más por cuanto las creencias son rara vez adquiridas «de una vez por todas» por la sociedad que hace tan gran uso de ellas. Hoy como ayer, en el macizo del Ausangate, otros «discursos sobre el mundo», otras creencias, compiten con aquellas, tradicionales, que sostienen aún en buena parte el edificio social. Los proselitismos antiguos y nuevos buscan establecer la supremacía de una religión sobre otra. Los pastores se ven confrontados a prácticas y discursos en parte contradictorios con su chamanismo, tal como acabamos de describirlo. Se les pide escoger, tomar partido. Se les proporciona argumentos para que se decidan. Se les ordena justificarse...

Esta situación, que no es nueva, pero cuya acuidad es sin duda más viva hoy en día, nos pone frente a nuevas interrogantes. ¿Cómo se justifica una creencia, cómo se adhiere a ella? ¿Cuál es el estatus de las creencias tradicionales? ¿Hasta dónde se puede argumentar, justificar una creencia? ¿Cómo se puede interpretarlas, desde «fuera», sin cometer errores y, en consecuencia, acusar a su interlocutor de irracionalidad? ¿Cuál es, por último, el rol que debe desempeñar el antropólogo en este contexto de «conflicto de las interpretaciones»? Son problemas que nos proponemos abordar para cerrar nuestra reflexión.

CUARTA PARTE

LA INTERPRETACIÓN DE LAS CREENCIAS

Capítulo 12

El estatus de una creencia

353

La dificultad que se presenta de entrada al etnólogo, cuando éste aborda el estudio de las creencias mágicas reside, según nos parece, en el hecho que estas creencias muy a menudo parecen pragmáticamente infundadas. Nos encontramos en la misma situación que Evans-Pritchard quien, después de haber observado durante meses los ritos de brujería y los procedimientos de identificación de los brujos (*witch*) mediante el oráculo de los Azandé, exclamó: «y sin embargo, los Azandé no ven que sus oráculos no les dicen nada!»¹. En efecto, los procedimientos mágicos parecen descansar muy a menudo sobre «predicciones auto-realizadoras», o «a posteriori», y sobre afirmaciones tan generales que no son operacionales, en el sentido que no permiten llevar a cabo una acción, y menos una acción «eficaz» (de tal manera que produzca infaltablemente el efecto esperado). Es decir cuando a pesar de todo éstas inspiran una acción, su «eficacia» no es el criterio que permitirá juzgar de lo bien fundado del procedimiento y del sistema de representaciones sobre el cual descansa. Al contrario, como Evans-Pritchard lo ha demostrado tan admirablemente, el pensamiento mágico dispone siempre «de elaboraciones secundarias» para explicar el fracaso de un procedimiento. Así, el sistema de creencias, circular y auto-referencial, termina siempre saliendo airoso. Lo que parece insensato a los ojos del etnógrafo, no lo es para los ojos de sus informantes.



¹ «*And yet Azande do not see that their oracles tell them nothing!*» (Evans-Pritchard, 1976: 159).

Se ha hablado a este respecto de un «círculo encantado», dentro del cual todas las creencias estarían encerradas, tan estrechamente ligadas entre sí, y ofreciendo una imagen tan «total» del mundo que sería imposible escapar de él. Las sociedades que admiten este tipo de sistemas cerrados por fundamento de su orden social serían entonces «sociedades cerradas», cuyo arquetipo se observa en sociedades tradicionales, pero cuya imagen deformada también se encontraría, en nuestro mundo moderno, entre los regímenes totalitarios.

354

Hemos reconocido desde luego el argumento de Karl Popper, quien desarrolla las reflexiones primero esbozadas por Evans-Pritchard sobre los Azandé (Popper, 1945)². Los pueblos tradicionales estarían así marcados con el sello de un «cierre» estructural, que no funciona solamente respecto de otras sociedades, sino también de manera interna, frente a las concepciones y a los comportamientos heterodoxos que podrían manifestar algunos individuos. La presión social no se lo impediría verdaderamente, sino más bien el carácter totalizador (holístico) y cerrado de su propio sistema de representaciones, que, al proporcionar una explicación ortodoxa para cada fracaso de la teoría, no incitaría a buscar otra. Así, para retomar nuevamente las conclusiones de Evans-Pritchard, las mismas que ya hemos discutido brevemente³, el «lenguaje», entendido aquí en el sentido de una gramática de representaciones que dan cuenta de la experiencia, estaría en el origen del «círculo encantado». Las razones de la circularidad y, por vía de consecuencia, de la «clausura» de las sociedades tradicionales serían antes que nada intelectuales. Si seguimos dando crédito a Popper, a estas sociedades se opondrían aquellas que es conveniente llamar «abiertas», las que alentarían el uso del espíritu crítico, y el cuestionamiento permanente de las instituciones y del orden establecido, a través de la discusión argumentada y de la búsqueda permanente de consenso. El modelo de este tipo de sociedades lo encontraríamos en las democracias liberales de la postguerra, que descansan sobre el ejercicio individual del libre arbitrio, guiado en sus opciones por la razón ilustrada. Popper llega pues a estigmatizar, aún más sin duda de lo que había hecho Evans-Pritchard, la equivalencia sociedades tradicionales (y cerradas) / ausencia de ejercicio del espíritu crítico. Esta equivalencia es la que ha suscitado, desde la publicación de la obra de Popper, muchos debates que a su vez quisiéramos examinar aquí.

² La tesis de Popper es retomada, con modificaciones en suma muy mínimas, por Horton (1993).

³ Ver la *Introducción*.

1. Los mecanismos de la fe

Comencemos por restablecer los derechos de Evans-Pritchard. En efecto, la noción de «sociedad cerrada», tal como es empleada por Popper para fines de su demostración, es una herramienta hermenéutica, un tipo ideal cuya función consiste sobre todo en permitir, por contraste, la elaboración del modelo de «sociedad abierta», y no tanto una categoría pertinente para la descripción y el análisis de las sociedades tradicionales. En primer lugar, como ya hemos señalado, el pensamiento mágico establece una clara distinción entre las causas «físicas» de los fenómenos, tal como puede deducírselas de la observación cotidiana del devenir físico, y sus causas sobrenaturales, que dan cuenta de su singularidad. Para los pastores de las Tierras Altas, la noción de *animu*, de *ispiritu*, es aquella que permite, sobre el plano teórico, no abandonar la singularidad a una suerte de «fuera de campo» del pensamiento, como lo hiciera la ciencia experimental a inicios del siglo XVII, si damos crédito a Husserl (Husserl, 1991). El *animu* permite «pensar» la singularidad de los fenómenos, y construir una práctica concordante con ella. Así, una vez escrupulosamente observados todos los procedimientos técnicos para la reproducción del ganado, es decir, una vez realizados los actos prescritos por la «razón instrumental y técnica» de los pastores, queda una buena parte de incertidumbre, que proviene del hecho que las leyes del devenir físico no permiten prever la singularidad. Una cría demasiado débil puede no encontrar las ubres de su madre y morir de hambre. O bien, enceguecida por una tempestad de nieve, puede caer en uno de los innumerables riachuelos que surcan el valle de Siwina Sallma. O más aún, un zorro alertado por el olor del recién nacido, puede llevárselo, etc. A pesar de todos los procedimientos, existe una parte considerable de incertidumbre de la cual la ciencia no puede dar razón, a no ser invocando al azar y la sucesión infinita de cadenas causales. La noción de *animu*, y la práctica religiosa que busca conciliar estas «esencias en acto» —en primer lugar, aquella que las determina a todas, el *apu*—, pretenden justamente reducir este margen de incertidumbre. La observación de las prácticas rituales de pastores y el análisis de su discurso nos llevan así a retomar las interpretaciones de Malinowski quien, reflexionando sobre los ritos mágicos de las islas de Tobriand, concluía que la magia es una «prolongación» de la técnica, que ésta comienza ahí donde termina la técnica:

«Magic supplies primitive man with a number of ready-made rituals and beliefs, with a definite mental and practical technique which serves to bridge over the critical gaps in every important pursuit or critical situation» (Malinowski, 1954: 90).

Mientras que sobre el plano de las técnicas, el ejercicio del espíritu crítico y la innovación son fáciles (los pastores aceptan mayormente de buena gracia los servicios de los veterinarios de SENASA), sobre el plano del sistema de

representaciones y de la práctica ritual, en cambio, las cosas son más difíciles. Sin duda, la razón de ello radica en que estos buscan dar cuenta de un nivel de realidad a la vez inferior (puesto que se escapa de los sentidos) y anterior (puesto que atañe al ser mismo de las cosas) a la experiencia.

356

Consideremos estos dos niveles separadamente, comenzando por aquel que nosotros calificamos de «inferior a la experiencia». Para ello nos basaremos en un análisis desarrollado por M. Marwick en un artículo consagrado a la idea popperiana de «sociedad cerrada» y de «círculo mágico», aplicado a las sociedades tradicionales (Marwick, 1973). Marwick refuta en parte estas nociones, sobre la base de su propia experiencia con los Cewa de África Centro oriental. Los Cewa practican la horticultura. Poseen sobre este plano un saber técnico altamente especializado, siendo capaces de estimar la fertilidad de un suelo observando el tipo de plantas que crecen en él. Sobre la base de esta información, y otras, ellos pueden determinar la duración óptima de la explotación de la chacra, el tipo de surcos que hay que trazar, el tipo de plantas que le convienen, e incluso, el rendimiento medio que esperan obtener de ella, en función del número de años de explotación. Sus prácticas agrícolas son en extremo racionales desde el punto de vista de la utilización óptima de sus recursos. Se las transmite de generación en generación, a través de una enseñanza muy estrechamente asociada a la experiencia, y cuya lógica propia se rehusa en parte a toda forma de formalización. A pesar de ello, las prácticas agrícolas de los Cewa no dejan de estar basadas sobre un análisis crítico de las condiciones materiales que definen su entorno inmediato, y sobre un saber botánico, e incluso una «ciencia natural» muy profundos⁴. Sin embargo, Marwick cuenta la anécdota siguiente: un día mientras observaba a una avispa, un Cewa le dijo que era un «villano» (ing. «*villain*»), un demonio. Intrigado, le preguntó la razón, y supo que esta identificación provenía de la analogía entre la metamorfosis de la larva en insecto, después de su permanencia en la crisálida, y las múltiples metamorfosis de las que son capaces los demonios. Así, la ciencia natural de los Cewa no podía dar cuenta de la transformación de la larva de avispa sino asociándola a un proceso mágico, de naturaleza tal que, en caso de interferencia con la sociedad de los hombres, exigía sin duda (aunque Marwick no precisa este punto), ser abordado mediante una práctica ritual. Marwick concluye diciendo que los Cewa son susceptibles de emplear «técnicas racionales», cuando están confrontados a fenómenos cuyas cadenas de causalidad pueden observar a simple vista; por el contrario, cuando estas cadenas se sustraen a la observación directa (cuando son «inferiores» a la experiencia), se remiten a la tradición, y caso contrario, a la magia. Las creencias vendrían pues a sustituirse a la ciencia cuando

⁴ Lévi-Strauss observó ya el carácter sistemático de las clasificaciones del pensamiento salvaje, y el inmenso saber producto de la observación de los fenómenos naturales que éste moviliza (Lévi-Strauss, 1984).

los fenómenos que se trata de observar están situados por debajo de los límites de la experimentación. Encontramos aquí un antiguo argumento positivista, y su corolario obligado: a medida que se hace retroceder estos límites, la ciencia debe necesariamente sustituirse a las creencias.

¿De qué manera estas observaciones nos permiten comprender mejor los mecanismos de adhesión a las creencias chamánicas de los pastores de las Tierras Altas? Examinemos el caso de Hermógenes Mendoza, un pastor de la comunidad de Phinaya. Le pregunté si los *altumisayuy* pueden verdaderamente hacer hablar a los *apu*. Él me contó su propia experiencia:

H. M.: Pueden hacer hablar, lo pueden. En Sicuani se encuentra *altumisayuy* en dos o tres lugares. Yo lo he vivido en carne propia, porque nosotros los hicimos llamar a los *apu*, ¿ves? Fui a hacerme ver, estaba enfermo. [...]

H. M.: [El *altumisayuy*] pide una botella de cerveza, una botella de vino, una botella de gaseosa, 250 gramos de coca, una vela. Eso es lo principal. Y después, él compra, es él, pienso, quien trae los productos de la tierra⁵, y algunos quieren el *quri* libro y el *qulqi* libro, grasa —*untu*—. Con todos estos encargos, acordamos una cita para una noche, a partir de las nueve.

En la oscuridad, después de haber entrado a la habitación, él extiende su *misa*, y entonces él llama, con campanitas, y entonces [el *apu*] llega, fuerte, ¿ves? Yo, yo comienzo dudando, la primera vez dudé, me dije que nos tendía una trampa: «¿dónde esto, qué es esto?» pero enseguida, regresé [al lugar], y no vi nada, primero inspeccioné bien las paredes, después el techo, observé todo, pero no había escondite. Entonces, ahí está, [el *apu*] llega, y entonces sobre el papel blanco, sobre el *qulqi* libro, las ofrendas están listas, el vino, la cerveza, todo aquello, sobre el cáliz. Entonces, llega de repente, muy rápido, la espera dura tres o cuatro minutos a lo sumo. Habla. Yo pregunto esto: ¿de qué mal estoy sufriendo? Entonces «tú sufres de este mal, de este otro, y estos medicamentos te van a curar, si quieres curarte con estos medicamentos».

Me habla así, y entonces, claro, tomo esos medicamentos, porque yo sufría de epilepsia, y ningún medicamento había podido curarme, incluso la medicina moderna, es decir las pastillas, todos los tratamientos habían fracasado. Me había hecho curar con los *hampiq* de aquí, sin resultado. Sólo me quedaba esta oportunidad, entonces fui, y entonces [el *apu*] me dijo: «tú debes beber sangre, sangre de los *ispiritu*, de las avecitas». Entonces, bebo sangre de murciélago mezclada con vino.

Eso es lo que hago, y entonces gracias a ello me curo, y me doy cuenta de las virtudes de este tratamiento. Sí. Me curo. Hace casi cerca de diez años, ahora, que ya no sufro de este mal. A la edad de tres años, tuve de pronto mi primera crisis

⁵ Tierra recado: los productos de la tierra, como por ejemplo las legumbres, en particular los frejoles y las lentejas (Gina Maldonado, comunicación personal).

de epilepsia, me caí de repente. Triste era mi vida: durante mis crisis, no era yo mismo. Por eso fui [a ver al *altumisayuq*]. Y bueno, gracias a eso me curé, y por eso creo en ello.

X: R.: ¿Tú has comprobado pues, de esta manera, que los *apu* existen?

H. M.: Exactamente eso: he comprobado. [El *apu*] ha descubierto mi mal⁶, nadie lo había logrado hasta entonces, ha descubierto mi mal, este *apu*: «¿Por dónde has estado en carro? En ese lugar se quedó tu *animu*. Llama a este *animu*, recogiendo tierra en ese lugar. Vas a beber esta tierra mezclada con vino, y con esta tierra, [el curandero] va a llamar a tu *animu*». Eso es exactamente lo que hicimos, y me curé.

358

X. R.: Y este *altumisayuq*, en tu opinión, ¿cómo hace para escuchar [la voz de los *apu*]? [...]

H. M.: Eso, no sabría decírtelo, pero yo he escuchado, personalmente, he escuchado, porque [el *altumisayuq*] apaga la luz, sopla la vela, y está oscuro. Nadie sale. Entonces seguramente el *apu* habla. Quizás por intermedio del *paqu*, por su boca, o bien tal vez es de otra manera. Pero el hecho es que me dice: «es así, es asá» e incluso «haz tu pregunta». El *paqu* también me dice aquello, pero con otra voz. Es como si pudiese hablar disfrazando su voz. [...] Escucho dos voces hablar: una voz grave, es el *apu*, ¿no?, lo que se llama el *apu*. Otra voz, es la del *paqu*, que me pide: «haz tu pregunta, ¿qué quieres?». Éso, dicho con otra voz, de seguro, es la voz del *paqu*.

Por eso, la primera vez me dije que quizás, había alguien o algo en la habitación, «así me está engañando», pero no encontré nada cuando regresé ahí: fui tres veces. [...] Inspeccioné los techos, concienzudamente, pero no había nada. Miraba disimuladamente, pero la voz venía de arriba. Y arriba, no había nada.

Hermógenes Mendoza

Como puede apreciarse, Hermógenes no representa el prototipo del hombre crédulo. Cuando va por vez primera donde el *altumisayuq*, sospecha. Nadie pudo curarlo de la epilepsia. Antes de decidirse a consultar al *altumisayuq*, agotó todos los demás recursos, en particular la medicina moderna: «porque yo sufría de epilepsia, y ningún medicamento había podido curarme, incluso la medicina moderna, es decir las pastillas, todos los tratamientos habían fracasado». También fue a ver a los *hampiq*, en este caso probablemente simples herboristas y *pampamisayuq*: «me había hecho curar con los *hampiq* de aquí, sin resultado». Por ende, se dirige hacia *altumisayuq* obligado por las circunstancias.

La descripción de la sesión es clásica. El *apu* se presenta, y hace preguntas al paciente, hasta formular su diagnóstico: Hermógenes sufre del mal de *mancharisqa*,

⁶ *Tarpay* tiene aquí el sentido de descubrir algo, como *taripay*.

su *animu* ha abandonado su cuerpo, por ello padece de crisis episódicas de epilepsia. Recordemos que el síntoma más distintivo del *mancharisqa* es en efecto la «locura», el extravío. El enfermo se pasea por la calle «como un loco (furioso)» (*waq'ahina*). Las crisis de epilepsia se asocian muy naturalmente con la categoría nosológica «*mancharisqa*». Durante el tratamiento, Hermógenes no renuncia a su escepticismo. Escucha atentamente las dos voces que dialogan: «escucho dos voces hablar: una voz grave, es el *apu*, ¿no?, lo que se llama el *apu*. Otra voz, la del *paqu*, que me pide: «haz tu pregunta, ¿qué quieres?» Es dicho por otra voz, de seguro, esa es la voz del *paqu*. ¿Pero es posible que un *apu* haya realmente, físicamente penetrado en el interior de la habitación? Está tan poco seguro que contraviene la interdicción y se atreve a abrir los ojos, para escrutiñar en la oscuridad, en vano. La voz del *apu* parece provenir «de arriba», por oposición a aquella del *altumisayug*, situada a la altura del paciente: «Miraba disimuladamente, pero la voz venía de arriba». Sin embargo, todavía no está convencido. Siempre alerta, Hermógenes tiene la sensación que se le engaña, que se le «tiende una trampa»: «me dije que él nos tendía una trampa: «¿dónde esto, qué es esto?». Para estar seguro, prefiere retornar al día siguiente, en tres ocasiones, donde el *altumisayug*, para inspeccionar las paredes, en busca del «escondite», del «truco» del mago, sin resultado: «Pero enseguida, regresé [al lugar], y no vi nada, primero inspeccioné las paredes, después el techo, observé todo, pero no había escondite». ¿Está ahora completamente persuadido de no haber sido víctima de un juego de magia? No es nada seguro. Sus reflexiones sobre la ventriloquia lo demuestran: «es como si pudiese hablar disfrazando su voz». Esto es lo fascinante en esta entrevista. Si Hermógenes cree en los *apu*, como él mismo lo dice («he comprobado [la existencia de los *apu*]»), no es tanto porque esté seguro de haber sido testigo de una manifestación real del *apu*, como podría creerse en primer análisis. En él persiste la sombra de una duda. Él cree, debido al hecho que el tratamiento ha resultado eficaz. Lo que ha fundado la legitimidad del chamán, y del sistema de representaciones, es la eficacia de la cura. Pero esta legitimidad se extiende mucho más allá de la cura en sí. Desde ahora, Hermógenes no creará solamente en la eficacia de un tratamiento particular. Su creencia se extiende, y es natural, al conjunto del sistema de representaciones que ha enmarcado la práctica ritual del chamán.

Hermógenes se parece en esto a los Cewa de Marwick, y, añade el autor, al quidam occidental quien, sin comprender nada de la teoría microbiana de la enfermedad, adhiere a ella porque se ha mostrado eficaz. El hecho de no haber observado nunca un microbio, ni tampoco su destrucción por una sustancia antibiótica, no le impide sostener, con fe inquebrantable, la existencia de estos agentes y la superioridad de la medicina moderna respecto de toda otra ciencia terapéutica (Marwick, 1973: 66-67). Hermógenes tiene cuidado en precisar que el tratamiento poseía también una faceta «medicamentosa» (y emplea a propósito la palabra «medicamento» para subrayar el paralelismo con la medicina moderna

y colocar ambas terapias sobre una base de igualdad), del cual ha retenido la tierra, el vino y la sangre de murciélago, y también una faceta, que a falta de otro término, podríamos llamar psicoterapéutica, que consiste en llamar al *animu* del enfermo (con la confección de la muñeca de simulación, de la cual ya hemos hablado). Para fundar la creencia de Hermógenes basta que estas dos intervenciones terapéuticas hayan permitido el restablecimiento del enfermo.

360

Más aún que a los Cewa, Hermógenes se parece sobre este plano al famoso Quesalid, chamán de la isla de Vancouver, cuya autobiografía recogió Boas y que inspiró a Lévi-Strauss su famoso artículo de 1949, «El hechicero y su magia»⁷. Quesalid no creía en los chamanes. Un día, decide desenmascararlos. Se le invita a que se convierta él mismo en un iniciado. Aprende entonces las técnicas de prestidigitación que lo confirman en sus dudas: los chamanes son unos charlatanes. Así están las cosas hasta que, un día, Quesalid tiene que competir con otros brujos, que emplean una técnica diferente (no exhiben el agente patógeno extraído del cuerpo del enfermo). Para gran sorpresa suya, mientras que estos últimos no son capaces de curar a su paciente, su técnica da resultados. Poco a poco, a medida que sus éxitos se confirman, comienza a creer en la legitimidad de su técnica, en relación con las demás. Establece jerarquías entre chamanes, y termina defendiendo despreocupadamente la superioridad de su práctica terapéutica sobre la de sus competidores. Ahora bien, existe un episodio interesante que Lévi-Strauss no comenta. Después del primer triunfo de Quesalid, los chamanes koskimo, vencidos, lo invitan a una reunión secreta, en la que le exponen su sistema:

«Cada enfermedad es un hombre: forúnculos e hinchazones, comezones y costras, granos y tos... tan pronto como hemos conseguido capturar el alma de la enfermedad, que es un hombre, muere entonces la enfermedad, que es un hombre; su cuerpo desaparece en nuestro interior». «Si esta teoría es exacta, ¿qué es necesario mostrar?» (Lévi-Strauss, 1968: 160).

Esta pregunta angustiada señala por sí sola que la práctica terapéutica de los chamanes koskimo se basaba sobre un verdadero sistema de representaciones del cuerpo y de la enfermedad, y no solamente sobre una técnica de prestidigitación. Lamentamos que Quesalid no haya aceptado debatir sus concepciones de la enfermedad con los koskimo, para justificar teóricamente la presencia del agente patógeno en sus manos. Sea como fuere, se imagina fácilmente que, si Quesalid hubiese sido menos escéptico respecto de la práctica chamánica en general, sus éxitos repetidos lo habrían conducido necesariamente a adherir a las representaciones de la enfermedad y de la cura terapéutica que predominaban



⁷ Retomado en *Antropología Estructural* (Lévi-Strauss, 1968: 151-167, y en particular 158-167).

en su clan, y que fundaban su práctica... Al igual que Hermógenes quien, a pesar de sus dudas cuando se trata de juzgar la presencia real de los espíritus en el recinto ritual, acaba finalmente convencido de su existencia por la eficacia de la intervención del chamán.

Bastante bien hasta aquí. Pero volvamos a la constatación que hacíamos al inicio del capítulo. Muy a menudo, las creencias mágicas se consolidan en la mente de los fieles, no a partir de su experiencia, sino, estaríamos tentados de decir, *contra* ella. Y es por esta razón que nos vemos forzados de buscar un nuevo fundamento a su legitimidad. Si, en efecto, los desmentidos de la experiencia no logran eliminar la legitimidad de las creencias y de las prácticas mágicas, es por que ésta se sitúa finalmente en otro sitio: sobre un plano de anterioridad lógica en relación con los fenómenos físicos. Es lo que tenemos que demostrar ahora.

361

2. De la distinción *de jure* / *de facto* nuevamente

Hemos evocado ya en varias ocasiones el mecanismo mediante el cual los chamanes pueden ser desacreditados. Cuando se descubre a un falso chamán, en general es porque él ha simulado la presencia de los espíritus, disfrazando su voz, imitando el ruido de sus alas, emitiendo sonidos guturales que sugieren el consumo de las ofrendas rituales, suspirando, etc. Siempre, se critica al chamán, y no al sistema de representaciones que funda y justifica su práctica. El encanto se rompe sobre el plano de los hechos: la teoría (el plano del derecho) permanece intacta. Así, como observaba por cierto Evans-Pritchard respecto de los oráculos de los Azande:

«Azande are only sceptical of particular oracles and not of oracles in general, and their scepticism is always expressed in a mystical idiom that vouches for the validity of the poison oracle as an institution» (Evans-Pritchard, 1976: 163).

Esta observación puede extenderse a las creencias de los pastores de las Tierras Altas en general. Tomemos el ejemplo de un pastor de Phinaya, Francisco Sacca, quien me dijo un día que no creía en los *kukuchi*. Justificaba su incredulidad diciendo que jamás se los había encontrado. Y sin embargo, había caminado sobre las laderas del Ausangate, el cerro donde residen habitualmente, en las horas *phiru*, cuando las posibilidades de verlos son mayores. Había dormido bajo las estrellas, expuesto a las inclemencias y a los muertos vivos. Pero nunca había hecho semejante encuentro. Fortalecido por su experiencia personal, su veredicto era inapelable:

A mi [el *kukuchi*] nunca me ha devorado, y sin embargo atravesé el abra del Ausangate, de noche, y el abra del Hawayqate, de noche, y siempre me pregunté,

«¡Vamos a ver! ¿Dónde están los *kukuchi*?». La gente dice que existen, pero yo nunca los he visto. No existen. Una noche, hasta dormí [en el abra], en el transcurso de uno de mis viajes. Un zorro asustó a mi caballo, y se desamarró, entonces, en plena noche, se fue, y me quedé solo, en la noche. ¿Encontré acaso a un *kukuchi*? No, no encontré nada.

Francisco Sacca

362

Sin embargo, algunos minutos después, interrogado esta vez sobre los *inqaychu*, estaba dispuesto a jurar la existencia de los animales minúsculos y hechizados que pastan en la noche en silencio, en la orilla de los lagos, y que se transforman en piedra cuando se los toca. Contaba gustosamente el testimonio de un pastor que decía haber logrado capturar uno, justo antes de que regresara al lago. El testimonio de Francisco es pues de segunda mano. Él mismo no ha comprobado la existencia de los animales mágicos pero no es menos afirmativo que en el caso anterior:

X. R.: ¿Pero hay muchos *inqaychu* en el lago Puka Qucha?

F. S.: Había montones, según decía él, que pastaban. Era al amanecer, en la oscuridad de la neblina, en la neblina impenetrable. De repente, [los *inqaychu*] ven al hombre, y se precipitan hacia el lago. Sólo coge a uno, con la punta de su sandalia: le da un puntapié y lo coge. Lo convierte instantáneamente en piedra. [El *inqaychu*] se vuelve pequeñito, con un ruido: «tiqq, tic», y mientras gime así, él lo agarra, y lo mete en su bolsa de coca —*pukuchu*—. En su bolsa de coca. Eso es lo que he visto, yo. [...] Y tenía verdaderamente la apariencia del capitán, del animal que dirige al rebaño, con su campanita, y todo. «Es lindísimo, viene del lago Puka Qucha» me dijo [Damián Quispe]. Mi antepasado fue el primero en recogerlo, y después, su hijo, Damián Quispe lo ha conservado. [...] Pero yo lo he visto, aquel que habían agarrado. No cuento cuentos, es verdad, yo lo he visto, era bonito. Tenía un huequito en el lomo. Le poníamos un poquito de grasa, lo untábamos con grasa, era bonito.

X. R.: Pero entonces, en tu opinión, ¿cómo aparecen estos *inqaychu*? ¿Salen del lago?

F. S.: Los *inqaychu* salen del lago, claro, para pastar, al amanecer, cuando una espesa neblina envuelve el lago, al amanecer. Entonces, por ahí pasan los hombres, por el camino, ¿no? Avanzan por el camino. Entonces apenas los ven, los *inqaychu* se precipitan al lago.

X. R.: ¿Pero cómo son los *inqaychu*? ¿Cómo piedras?

F. S.: Son pequeñas piedras, bonitas, puliditas, con sus orejitas, y todo: su cuellito, todo, exactamente como llamas. Llevan una campanita en el cuello, exactamente como la campanita que cuelga del cuello de las llamas capitán. Colgada del cuello, es la pura verdad.

La observación «tenía un huequito en el lomo» demuestra que además, se trataba de un *inqaychu* del tipo de aquellos que Flores Ochoa llama *illa* (Flores Ochoa,

1973: 223), es decir, con una hendidura en el lomo para depositar ofrendas, que es la señal muy probable de su origen manufacturado. Pero los *inqaychu* existen: Francisco ha visto la piedra («es verdad, yo lo he visto»), puede describirla con precisión, «es la pura verdad». Lo que hacía falta en el caso del *kukuchi* (la prueba tangible de la existencia del mundo-otro) es aquí aparentemente indiscutible. Pero Francisco, como Hermógenes confrontado a la cura del chamán, deduce, de la existencia de un objeto (una piedra mágica), la validez de un sistema de representaciones: los animalitos sagrados que pastan al borde de los lagos: *Chay quchamanta-puni-s llusqsimun chay inqaychukunaqa*, «Los *inqaychu* salen del lago, claro». El sufijo —*puni*— «siempre, de todas maneras», compensa al citativo -s, que indica que la información no es de primera mano. A Francisco le basta, de alguna manera, un significante (el objeto), para colgarle todo un conjunto de significados (el sistema de representaciones). A Hermógenes también, le bastó una cura exitosa, para poder asociar a una experiencia vivida el conjunto de las creencias que enmarcan la práctica chamánica.

Francisco Sacca acaba legitimando un sistema de representaciones y de prácticas rituales (condensado en la figura de los *inqaychu*), exceptuando al mismo tiempo algunas de sus determinaciones concretas (los *kukuchi*), aduciendo que no ha podido comprobarlas en los hechos. En otras palabras, impugna el valor de hecho de ciertas creencias (la existencia de los *kukuchi*), pero reafirma el valor de derecho de todas las demás, aquellas que precisamente forman sistema: la existencia de los *apu*, las nociones de *animu* y de *inqaychu*, etc. La lección de este procedimiento individual respecto de las creencias está en que algunas partes del sistema de representaciones pueden ser (temporalmente⁸) cuestionadas sobre la base de argumentos *de facto*, pero que el sistema, en sí, se mantiene intacto sobre otro plano, aquel que procede de una argumentación (explícita, o mayormente —como es el caso aquí—, implícita) *de jure*.

Pero podemos ir más lejos todavía, siguiendo la senda emprendida en un artículo publicado en 1973 por Jorge Flores Ochoa, y que ha sido poco comentado. El autor cuenta ahí una anécdota fascinante. Antes de contarla, recordemos su contexto. En las regiones alto-andinas, las viudas sufren prohibiciones muy estrictas. Dificilmente pueden volverse a casar, y en este caso se prefiere que el futuro esposo sea también viudo. Fuera del matrimonio, no pueden tener hijos. Toda infracción a esta regla puede ser causa de calamidades colectivas: «sequías, granizadas, heladas, pérdidas de las cosechas u otras por el estilo» (Flores Ochoa, 1973: 50). Los dioses se vengarán del grupo que ha albergado a la viuda culpable. Así, los embarazos no deseados se atribuyen a menudo al

⁸ Otros han experimentado un encuentro con *kukuchi*. Cf. sobre este punto nuestra entrevista con B. Ccarita, *Quyllurit'i*, 260502, /25/ a /52/. (In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 59 sq.)

suq'a machu, al espíritu del ancestro, quien, ya vivos, se distingue por su carácter abiertamente libidinoso. En general, los niños nacidos de estos embarazos sufren de deformaciones: nacen con el labio leporino, con un pie bot, o cualquier otra tara física. «Aunque parezca normal, si es hijo del *Soq'a*, muere a las pocas horas del parto. No puede sobrevivir: Los abortos también son atribuidos al *Soq'a*. En todos casos queda confirmado que el embarazo es una «chanza» (broma, jugarreta de mal gusto) de este personaje» (Flores Ochoa, 1973: 49).

364

He aquí que en un pueblecito del altiplano, una viuda, aún joven (tiene apenas 35 años), madre de tres hijos, ya golpeada por el oprobio porque su benjamín es sordomudo (y se murmura que esta discapacidad es debida al hecho que el niño es el fruto de amores adúlteros), sale encinta en el transcurso de una de sus estadías en los pueblos cercanos. Las aventuras de la joven mujer en estos pueblos, en donde escapa por un tiempo a la vigilancia de sus propios vecinos, eran por lo demás conocidas. La viuda declara que el niño es el fruto de su encuentro con el *suq'a*: «contó que en uno de sus viajes a la puna, se sintió cansada por lo que se puso a descansar en medio camino, en un lugar frío, que seguramente era *phiro*, donde posiblemente se había quedado dormida. El *Soq'a Machu* aprovechó esta circunstancia y tomó posesión de ella» (Flores Ochoa, 1973: 51). La población acepta aparentemente esta versión de los hechos: «En las conversaciones de los vecinos del pueblo y en las pláticas de las tardes a la hora de tomar la habitual chicha, se comentaba que Adela había sido sorprendida por el *Soq'a*» (Flores Ochoa, 1973: 51). A quien sugiere que este embarazo podría ser de origen natural, la gente responde que es imposible, añadiendo que si fuese el caso, habría que temer grandes calamidades. Pero, en la intimidad, cada uno comenta otra versión de los hechos; el embarazo no puede ser el fruto de la actuación del *suq'a*, es de origen natural: e inmediatamente pasa lista de los lugares de cita donde la viuda encontraba de ordinario a sus amantes, y los probables nombres del padre. A su vez, la viuda misma, interrogada por el etnólogo después de haber sido puesta en confianza, confiesa que su embarazo es natural, añadiendo acto seguido que teme la reacción de los habitantes del pueblo. En el momento del parto, desaparece. Algunos días después, ella anuncia que el niño nació muerto, como se debe en semejante situación. La muerte del párvulo confirma que el embarazo era de origen sobrenatural, y que solamente el *suq'a* era responsable de ello. Esta vez también, los habitantes, manifiestamente aliviados, aceptan sin discusión esta versión de los hechos: «la gente no ocultaba su contento que éste fuera el desenlace final porque guardaba consonancia con las creencias sobre el *Soq'a*» (Flores Ochoa, 1973: 52). Y sin embargo, interrogados en privado, ellos evocan otra posibilidad: no cabe duda que el niño ha sido abandonado afuera, en una noche fría, y habrá muerto de una infección virulenta (una congestión pulmonar, por ejemplo). La viuda, a su vez, confirma a medias esta interpretación: «[al niño] le había dado el «sereno» de la noche», es decir que el frío se lo ha llevado.

Flores Ochoa cierra su relato: «no se volvió a hablar más del asunto y pronto dejó de tener actualidad ya que una vez más se había comprobado la veracidad de una creencia muy arraigada».

Así, los habitantes de este pueblo, y hasta la misma viuda, parecían adherir a una creencia, que atribuía al embarazo un origen sobrenatural, sabiendo muy exactamente que esta preñez era natural, y prohibida. ¡Singular paradoja en apariencia! Flores Ochoa concluye su artículo incitando a los etnólogos a preguntarse si las creencias que ellos observan son «reales», o si no son sino instrumentos eficaces de control social. En efecto, su interpretación del caso de la viuda es la siguiente: el personaje del *sug'a* ha permitido sobre todo reprimir un comportamiento desviante. Nadie creía en él verdaderamente, pero proporcionó a la viuda y a los habitantes del pueblo una salida al drama del embarazo indeseado⁹, autorizando la eliminación física del recién nacido. La interpretación de Flores Ochoa es eminentemente funcionalista: la razón de ser de las creencias yace de alguna manera «fuera» de las creencias en sí. Hay que buscarla en las lógicas propiamente sociales de reproducción del grupo.

Sin embargo, esta explicación parece insuficiente. Porque si el relato del embarazo sobrenatural resultó siendo capaz de hacer aceptar la idea del infanticidio a aldeanos al fin de cuentas pacíficos¹⁰, es en virtud de otras creencias, superiores esta vez, y tanto más imperiosas: el temor de las calamidades sobrenaturales que no dejarían de abatirse sobre el pueblo. Así, aún admitiendo el cinismo de los habitantes en el caso preciso de la viuda, uno se ve obligado a reconocer que no se puede interpretarlo correctamente sino en función de una red de creencias superiores tan fuertes como para poder justificar el infanticidio. El autor observa este punto, pero nos parece que no extrae de él todas las conclusiones: «Se aceptaba la creencia popular porque convenía por un lado a los intereses individuales [de la viuda], que así justificaba su conducta, y por otro lado, porque para la comunidad era más favorable aceptar esta idea ya que de este modo tenía defensa contra otras creencias de mayor peligro social, si es que no recurría a esta superstición explicativa» (Flores Ochoa, 1973: 53).

Detengámonos un instante en esta observación, porque ilustra de modo ejemplar, según nosotros, la manera cómo las creencias se encuentran en definitiva «fundadas» en la mente de los pastores. En el caso citado por Flores Ochoa, todos conocen los hechos: la viuda se ha embarazado en el transcurso

⁹ Por múltiples razones, propiamente sociológicas por cierto: la viuda no deseaba un hijo que iba a constituir una carga, como lo indica Flores Ochoa. Se podría añadir que sin duda los habitantes no deseaban establecer una alianza con un grupo perteneciente al pueblo vecino, etc.

¹⁰ Flores Ochoa nos dice en efecto: «en la población no pensarían victimar a nadie. Mostraban su rechazo al asesinato. De hecho no recordaban que se hubiera producido homicidios en el pueblo» (Flores Ochoa, 1973: 53).

de una de sus aventuras ilícitas. Todos saben, en consecuencia, que estos hechos contradicen la versión del embarazo sobrenatural, y por ende, en este caso muy particular, la creencia en la intervención del *suq'a*. ¿Acaso, por lo tanto, los habitantes no creen en el *suq'a*? No por supuesto: porque incluso si el *suq'a* no es responsable, en este caso preciso, de la preñez de la viuda (*de facto*), habría sido totalmente posible que lo fuera, en teoría (*de jure*). ¿Qué interés tienen los habitantes al propagar una versión de los hechos que saben falsa? En primer lugar sin duda, según la interpretación de Flores Ochoa, el de premunirse contra una intervención sobrenatural eliminando físicamente al niño. Pero los dioses no pueden ser embaucados con un relato que, obviamente, es fabricado: ellos saben todo, ven todo. En consecuencia es imposible engañarlos. Por otro lado, ¿son tan indulgentes los dioses como para que baste con que el culpable repare su falta a posteriori? No es tan seguro. En otras palabras, el homicidio del recién nacido no premunirá, seguramente, al pueblo contra el infortunio. ¿Es acaso indiscutible que el relato de *suq'a* haya sido únicamente inventado a propósito, para garantizar la seguridad de la sociedad, respecto de las fuerzas del mundo-otro?

Arriesgaremos otra hipótesis. El relato del *suq'a* responde a una preocupación superior: la de salvar al conjunto del sistema de representaciones. El verdadero problema creado por el comportamiento de la viuda, es finalmente que éste manifiesta una impiedad. Si la viuda hubiese temido verdaderamente a los dioses, seguramente ella no hubiese corrido el riesgo de provocar su cólera. Así, su actitud no amenaza solamente al pueblo, por cuanto podría atraer calamidades sobre él. Más profundamente, ésta impugna el orden establecido, y sobre todo, el sistema de representaciones sobre el cual descansa este orden. Entonces esta actitud lleva en sí la amenaza de un desorden, de una destrucción del conjunto de las creencias que sirven para pensar el mundo. Al inventar la fábula de la intervención del *suq'a*, lo que los aldeanos buscan salvar es el conjunto de sus creencias: la existencia misma de sus dioses. El problema no reside tanto en la adhesión o no a la fábula del *suq'a*. Para los vecinos de la viuda, es más grave no creer en los dioses que aceptar complacientemente una fábula cuyo carácter fabricado se conoce¹¹.

Además, ¿estamos tan seguros que los habitantes no terminan creyendo ellos mismos en la realidad de la intervención del *suq'a*? La observación final de Flores Ochoa: «no se volvió a hablar más del asunto y pronto dejó de tener actualidad ya que una vez más se había comprobado la veracidad de una creencia muy arraigada» (Flores Ochoa, 1973: 52), permite dudarlo. El relato del *suq'a*,



¹¹ Con ello no queremos decir que los aldeanos justifiquen explícitamente el infanticidio. Pero sí, que defienden la posibilidad «*de jure*» de la intervención del *suq'a*, en virtud del sistema de representaciones y creencias «superiores» que abogan por la existencia misma de estos seres del mundo-otro.

inventado de principio a fin, termina adquiriendo, en la mente de los aldeanos, la consistencia de la realidad. ¿Por qué ocurre esto? En nuestra opinión, porque, lo que estaba aquí en juego, era salvar, y más aún, fortificar, la adhesión de los aldeanos a sus creencias tradicionales. Al término del relato de Flores Ochoa, estas creencias son más fuertes que antes, puesto que han sido capaces de influenciar la vida de la comunidad hasta el punto de provocar y de justificar un homicidio, del cual todos son cómplices. Se han establecido duraderamente en las mentes. Estas observaciones se aplican al «sistema de creencias» que se trataba de preservar, y por ende, a *fortiori*, a la creencia particular en la existencia de personajes a los que se denomina *suq'a*. Al fabricar el relato del embarazo sobrenatural, en efecto la viuda y sus vecinos han conferido una legitimidad de derecho (*de jure*) a la existencia de los *suq'a*. Por cierto, el embarazo no ha sido provocado por el *suq'a*. Pero hubiese podido ser de otra manera, y los argumentos que militan a favor de la posibilidad, de derecho, de la intervención del *suq'a* son los mismos que aquellos que se invoca para justificar la existencia de las fuerzas del mundo-otro cuya cólera se teme aquí. La existencia de los *suq'a* es posible en el interior del sistema, como lo es la de los *animu*, de los *apu*, de los *inqaychu*, etc., y por las mismas razones. Dicho de otro modo, a los ojos del grupo, hay que sostener la posibilidad teórica (*de jure*) de un embarazo sobrenatural, y de la existencia, *in fine*, de entidades del mundo-otro llamadas *suq'a*, cuando todas las circunstancias corresponden, como es el caso aquí (la viuda se adormiló en un lugar *phiru*, ella sintió frío...), a aquellas exigidas por la tradición, porque de otra manera, ya no se tendría ninguna razón de creer, no sólo en los *suq'a*, sino también en los *animu*, y en definitiva en los *apu*. En otras palabras también, es imposible no creer en la posibilidad de derecho del relato de la viuda, a menos de demoler el edificio entero de las creencias. Pero se puede expresar dudas (cada vez más débiles, por cierto: porque después de todo, nadie estuvo presente, para testimoniar de la aventura de la viuda), sobre su veracidad de hecho. Así es como se debe, a nuestro juicio, comprender la observación: «se había comprobado la veracidad de una creencia muy arraigada».

De esta manera, con ocasión de un comportamiento divergente que en efecto pone en peligro, en virtud del sistema de representaciones, la supervivencia de la sociedad, se trata no sólo de sancionar al culpable, sino también (y estaríamos tentados de decir: sobre todo) de reafirmar un sistema global de representaciones cuya legitimidad no se sitúa sobre el plano de los hechos (*de facto*), sino sobre el plano del derecho (*de jure*). Desde este punto de vista, las contradicciones que nadie en el pueblo dejó de constatar entre la versión del *suq'a* y los hechos, tales como todos creían conocerlos, no son un obstáculo para una relegitimación, sobre otro plano, de las creencias.

3. La naturaleza de las creencias «superiores»

368

Pero esta interpretación es todavía deficiente, respecto del caso concreto que examinamos aquí. ¿Cuál es, en efecto, la naturaleza de las representaciones cuya legitimidad se trata en definitiva de refundar, por este mecanismo de validación social? Son, retomando los términos de Flores Ochoa, «creencias [cuyas consecuencias implican] un mayor peligro social», es decir creencias de alguna manera «superiores»: creencias en la existencia de las divinidades superiores, que velan celosamente sobre un «orden» del mundo, y que pueden reordenarlo, es decir, «ponerlo en práctica». Pero sobre todo, creencias que descansan sobre nociones a su vez «superiores», las mismas que hemos descrito con detenimiento, algunas de las cuales (*animu*, alma, *apu*...) pueden designar a la vez entidades singulares del mundo-otro y principios de explicación de la causalidad natural.

Ahora bien, es preciso reconocer que la legitimidad de estas «creencias superiores», que podríamos también llamar «ideas religiosas», consideradas de esta manera, no proviene, *no puede provenir*, en última instancia, de los hechos, debido a que éstas son, por naturaleza, metafísicas, en el sentido de que «concernen a los seres tales como son en su naturaleza propia, por oposición a su apariencia» (Lalande, 2002: 621)¹². No es necesario haber escuchado la voz del *apu* en la mesa ritual del chamán, para creer que existe. El *apu*, y el conjunto de las entidades que él ordena, y finalmente, el sistema de representaciones de los pastores, son en primer lugar ideas metafísicas. En tanto que tales, ellas no pueden ser puestas en falta por los hechos, porque ellas dan cuenta de la experiencia sobre un plano a la vez superior y anterior a la experiencia; propiamente hablando, meta-físico. Que estas ideas no sirvan solamente para nutrir las aspiraciones intelectuales de los pastores, sino que impliquen también una práctica ritual, esto ya no puede causarnos extrañeza, ahora que conocemos su tenor. El *apu* es, en su definición misma, un principio dinámico y relacional. Anima a todos los seres que pueblan los dos mundos. En consecuencia está ligado a ellos. Y esta animación, sin cesar actualizada, es el resultado de una voluntad, de la cual en todo momento cada fenómeno de la naturaleza puede testimoniar.

Si se considera las representaciones chamánicas de esta manera, se puede concebir que los mecanismos cognitivos que unen a los pastores con sus creencias sean de una naturaleza particular. En este nivel, ocurre finalmente lo mismo con el pastor que asiste a una sesión chamánica que con el católico «que, en la eucaristía, *sabe* que la hostia que traga es de harina y a su vez *cree* que ingiere el cuerpo de Cristo: no hay incompatibilidad, en el seno de la consciencia, entre estos dos datos que pueden aparecer igualmente reales, porque son percibidos a través de vías cognitivas diferentes»

¹² Artículo «*métaphysique*».

(Hamayon, 1990: 33)¹³. Así es como Quesalid, al final de su vida, mientras observa a un chamán muy poderoso, está también dividido entre dos sentimientos: *sabe* que los chamanes son todos prestidigitadores, pero cree (o comienza a creer), que éste, por más prestidigitador que sea, es quizás un verdadero chamán. En la confesión de Hermógenes Mendoza, se reconoce la misma ambivalencia. Hermógenes *sabe* (o por lo menos, sospecha) que el *apu* puede no haber entrado a la habitación en el transcurso de la sesión chamánica. Pero él *cree* que ha entrado.

¿Es decir acaso que los pastores de las Tierras Altas son espíritus eminentemente llevados hacia la abstracción y la definición del ser mismo de las cosas? Pensamos haber mostrado que sus representaciones colectivas, aun cuando se sitúan en gran parte sobre un plano que llamamos metafísico, se desprenden ante todo de su práctica ritual, e incluso, de su sistema de producción. Para actualizarlas, nos ha bastado con observar, en estos dos niveles, sus actividades, e interrogar a los pastores sobre el sentido que ellos les atribuyen. Porque aquello que permite a los pastores de las Tierras Altas domesticar su entorno, y establecerse en él de manera duradera, es precisamente el hecho de «nombrarlo», de contener la labilidad del devenir físico en un sistema de representaciones.

Pero llegamos a aquí a una dificultad. Las representaciones de las cuales tratamos aquí no son solamente ideas de naturaleza metafísica. Éstas implican una acción ritual: en este sentido, ellas constituyen una «teoría» aplicada. Dicho de otra manera, consideradas en un cierto nivel, las representaciones chamánicas sí son ideas, principios generales de explicación del devenir físico: respecto de ellas se puede hablar de «ideas religiosas» y, en definitiva, de «religión». En otro nivel sin embargo, ellas son propiamente hablando «creencias», de las cuales fluye una práctica ritual. Ahí está incluso su ambivalencia más profunda, que Durkheim ya había reconocido en 1910:

«Las creencias mágicas deben pues, según Durkheim, ser consideradas como «teorías aplicadas» que las sociedades tradicionales extraerían de las doctrinas religiosas tenidas por verdaderas, exactamente como, en nuestras sociedades modernas, los saberes técnicos utilizados por los ingenieros provienen del corpus de la ciencia» (Boudon, 1990: 36; véase también Durkheim, 1960: 501 sq.).

¿Qué pasa cuando es ineficaz la acción ritual emprendida en base a la fe de las creencias? ¿Pueden los hechos contradecir continuamente la teoría (las «creencias superiores») sin que esta última sea cuestionada? ¿Es incluso posible que estas contradicciones contribuyan a pesar de todo a reforzarla, como en el caso de la viuda que acabamos de analizar?



¹³ El subrayado es del autor.

Tampoco. La legitimidad de las creencias mágicas, en virtud de la ambivalencia que acabamos de resaltar, se basa siempre también (pero no solamente) sobre su capacidad de producir una práctica ritual eficaz. Cuando pierden esta capacidad, son profundamente cuestionadas. Es lo que se destaca, en el relato de Quesalid, del episodio de los chamanes koskimo. Ahora, comprendemos mejor su desconcierto. No proviene tanto (o no solamente) del descrédito social en el cual ellos han caído tras su fracaso frente a Quesalid, sino del desmoronamiento de su sistema de representaciones. El problema sí es de naturaleza social como lo observa Lévi-Strauss, porque concierne la relación entre el individuo chamán y el grupo. Pero social, lo es sobre todo por cuanto implica la pérdida de un «consenso» en torno a un sistema de representaciones colectivas. Dicho de otra manera, los chamanes koskimo temen ante todo tener que interpretar su fracaso frente a Quesalid como un conflicto de representaciones. Testimonio de ello su afán por explicar su «sistema» a Quesalid. Ellos quieren saber si la práctica divergente de su competidor podría ser incorporada a su sistema, o si al contrario lo cuestiona. Es decir: ellos quieren saber si pueden mejorar su práctica sin poner profundamente en tela de juicio la teoría aplicada que la funda, o si al contrario el conflicto es tal que tendrán que cambiar de teoría¹⁴.

La primera solución es más frecuente de lo que uno imagina en primer análisis, incluso si se examina las relaciones entre chamanismo y ciencia moderna en las sociedades contemporáneas, en particular en las sociedades pastoriles de las Tierras Altas. La mayoría de las veces, al chamán le es posible mejorar la eficacia de su técnica terapéutica sin cuestionar el conjunto de sus creencias, por ejemplo perfeccionando el uso de simples terapéuticos (es decir de plantas medicinales) o prescribiendo incluso medicamentos disponibles en farmacias. Hemos podido asistir a curas mágicas que concluyen con la administración de un analgésico o de un antiinflamatorio. No sólo podemos afirmar que lo esencial de la cura estaba en otro lugar (la separación del *animu* patógeno del *animu* del enfermo, por ejemplo), sino también que el valor de este remedio podía ser explicado en el interior del sistema. La razón de ello está finalmente en que, como ya lo hemos observado, el paradigma de la ciencia experimental moderna (para retomar los análisis de Husserl (Husserl, 1991), de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1984), y más recientemente de Kuhn (Kuhn, 2004)) se aparta del problema de la singularidad de la experiencia, cuando justamente éste es el problema nuclear del pensamiento mágico. Lo que la ciencia experimental abandona, como

¹⁴ En este sentido, se puede decir del chamanismo que este se basa, como cualquier práctica que pone en práctica un saber particular, sobre una teoría del conocimiento (que hemos puesto en evidencia a lo largo de este estudio), que da razón de los actos del chamán. En base a esta constatación es necesario, creemos, retomar el estudio de la diversidad de las prácticas de conocimiento. Ver sobre este punto Paty (2001).

perteneciente a la metafísica y a la religión, es precisamente el campo predilecto de la magia y, en este caso, del chamanismo. En algunos casos y desde un punto de vista muy instrumental, los dos paradigmas interpretativos pueden coexistir, y ser combinados con éxito. La eficacia del medicamento puede ser reinterpretada en términos chamánicos, como es el caso de los simples terapéuticos (se atribuye al *animu* de la planta su eficacia terapéutica).

Por último, recordemos que el pensamiento mágico dispone a menudo de un gran número de «elaboraciones secundarias» para dar cuenta de los fracasos del chamán¹⁵. A no ser que estos últimos sean tan estrepitosos (caso de los chamanes koskimo) o repetidos que lleven a un desmoronamiento del sistema de representaciones, estos son interpretados en los términos mismos de este sistema, a través de estas «elaboraciones secundarias».

Fuera de este caso entonces, las creencias son refundadas perpetuamente en la mente de los fieles, tanto sobre el plano de sus aplicaciones prácticas como sobre aquel de sus presupuestos metafísicos.



Así, volviendo a nuestro problema inicial que era la equivalencia entre las sociedades tradicionales y el tipo ideal forjado por Popper de «sociedad cerrada», caracterizada por la ausencia de ejercicio del espíritu crítico, nos parece que esta equivalencia exige por lo menos ser reformulada. En efecto, si los pastores de las Tierras Altas no cuestionan su sistema de representaciones, no es porque no hagan uso de espíritu crítico, como lo sugiere Popper. Los testimonios de Hermógenes Mendoza o de Francisco Sacca desmienten esta idea. No es tampoco, o no exactamente, porque estarían dentro de un «círculo encantado», incapaces de razonar «fuera del lenguaje de sus creencias»¹⁶, y en consecuencia condenados a ejercer su espíritu crítico en el interior de su universo de creencias, como lo afirmaba Evans-Pritchard. De manera más profunda, es porque, consideradas a un cierto nivel, estas creencias se constituyen como ideas religiosas, es decir como un discurso sobre el mundo, cuyos fundamentos escapan a la verificación empírica, pues conciernen al ser mismo de las cosas: en una palabra, a su ontología. En sí mismo, un discurso de este tipo es sin duda difícil de cuestionar, sobre todo si nunca ha sido formulado explícitamente, sino que, por el contrario, se encuentra implícitamente desplegado en el seno de la práctica social.

¹⁵ Pero también se encuentran rastros de éstas en el pensamiento científico (Durkheim, Kuhn, Boudon).

¹⁶ «*They reason excellently in the idiom of their beliefs, but they cannot reason outside, or against, their beliefs because they have no other idiom in which to express their thoughts*» (Evans-Pritchard, 1976: 159).

4. Lenguaje y creencias

372

Y no solamente por ella, podríamos agregar para terminar. Porque existe un poderoso factor de legitimación de las creencias que no hemos evocado hasta ahora: se trata del lenguaje. La última recopilación de reflexiones de Wittgenstein, publicada después de su muerte, se abre sobre la frase ya clásica: «si sabes que esto es una mano, entonces te concedemos todo el resto»¹⁷. En efecto, una vez que se tiene una palabra del lenguaje, entonces todas las otras siguen. Basta con aceptar designar, con una palabra del lenguaje común, la forma que el filósofo Moore blandía ante los ojos de su público para convencerlos de la existencia del mundo (su mano)¹⁸, para que todas las demás cosas adquieran la misma realidad, en virtud del hecho que ellas también pueden ser designadas así. El lenguaje, considerando como un todo constituye un inmenso sistema de creencia, no necesariamente en el sentido en el que lo entendían antiguamente Sapir y Whorf en sus estudios sobre los Hopis¹⁹, es decir, como un sistema cerrado e ininterpretable, pero al menos porque contiene ya la creencia más formidable: la creencia en la existencia del mundo. Wittgenstein comenta: «decir que tal o cual proposición no es susceptible de ser probada, por supuesto no significa que ésta no sea susceptible de derivar de otras proposiciones. Pero éstas últimas pueden no ser más seguras que aquella» (Wittgenstein, 1976: 31). En otros términos, en el lenguaje, las proposiciones se refuerzan mutuamente. Si una es falsa, entonces todas aquellas de las cuales deriva, o al contrario, que derivan de ella, serán falsas también. ¿No estamos aquí muy cerca del «círculo encantado» de Popper, o, más aún, de las reflexiones de Evans-Pritchard sobre el «lenguaje de las creencias»? Es lo que pareciera a primera vista, pero acto seguido nos es preciso pensar en el hecho que las observaciones de Wittgenstein se aplican al lenguaje en general, y no solamente al «lenguaje de las creencias» que serían el atributo exclusivo de las sociedades «cerradas». Para convercernos de ello, consideremos otra reflexión de Wittgenstein, que se parece a un caso límite (y por ello ejemplar):

«273. [...] hay una masa de proposiciones empíricas generales que valen para nosotros como seguras.

274. Como esta que, cuando se corta un brazo, éste no vuelve a crecer. Y esta otra que, si se ha cortado la cabeza, el hombre está muerto y no recupera nunca la vida. Se puede decir que la experiencia nos enseña estas proposiciones. Pero no nos las enseña aisladas, no, nos enseña un conjunto de proposiciones interdependientes. Si fuesen aisladas, yo

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *De la Certitude*, Paris: Gallimard, col. Tel, 1976: 31.

¹⁸ Esta anécdota constituye el punto de partida de las reflexiones de Wittgenstein (1976: 31).

¹⁹ Para un resumen muy claro de sus puntos de vista, ver Delpla (2001: 23-27).

podría, quien sabe, dudar de ellas, porque no tengo experiencia referente a ellas» (Wittgenstein, 1976: 78).

El lenguaje es el que funda la creencia, más que la experiencia, limitada, que posee cada individuo. En las expresiones más corrientes hay un cierto número de creencias subyacentes: en primer lugar, la creencia en la existencia de una realidad ontológicamente distinta del observador. En definitiva, el hecho mismo de hablar se parece a un acto de fe: «es preciso que algo nos sea enseñado como fundación» (Wittgenstein, 1976: 110), es decir que nos pongamos de acuerdo sobre la existencia de una cosa, para que todas las demás proposiciones puedan tener un valor de verdad.

Lo que es interesante en esta última observación de Wittgenstein, es el uso de la palabra «enseñar»: la certeza nunca está «dada» en el origen, más bien se aprende, y en primer lugar, de un maestro sin cuerpo y sin voz, el lenguaje. En y por el lenguaje, las cosas, a fuerza de ser nombradas, adquieren una realidad (casi) indiscutible. La evidencia se aprende segmentando la experiencia con palabras.

Ahora bien, las palabras no significan nada en sí mismas. Ésta es la gran crítica de Quine a la noción de «significación». Para Quine no hay «significaciones», tales que preexistirían a las palabras y a los contextos de enunciación, y que vendrían a alojarse en la palabra, y en el espíritu de los interlocutores que la emplean, como una entidad discreta y ontológicamente autónoma. Para Quine, las palabras «quieren decir», y hay que tomar esta expresión al pie de la letra (es decir, en sentido intransitivo):

«Una expresión significa; *significar* (*meaning*), es lo que hace, o lo que hacen algunas expresiones. [...] Es significativo que cuando preguntamos el significado de una expresión nos contentamos con otra expresión que vale por la primera —que significa igual—. No preguntamos algo que estas dos expresiones significan. La expresión francesa conviene mejor: *eso quiere decir*»²⁰.

La significación, igual que la evidencia, es aprendida y resulta del uso social del lenguaje, en circunstancias particulares. La significación se elabora en el interior de los diferentes contextos de enunciación, en los que las expresiones terminan por «querer decir» juntas. En suma, a partir de las reflexiones de Quine, se llega, por un camino diferente, a las de Wittgenstein: el sentido de las palabras, y la certeza, se adquieren por aprendizaje. Es así cómo Sandra Laugier ha podido decir de la obra de Quine que ésta implicaba una «antropología lógica», un aprendizaje empírico de la lógica y de la significación, o también, un «aprendizaje de lo obvio».

²⁰ Quine, *Theories and Things*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1981: 45. Citado y traducido por Laugier (1992: 98).

El hecho de que el etnólogo, sumergido en una sociedad que le es desconocida, sea capaz de hacer a su vez este aprendizaje, sobre todo si no dispone de diccionario, plantea un problema que no buscaremos resolver aquí. Sin embargo, es menester reconocer que el proyecto mismo de la investigación de campo no tendría ningún sentido si fuese imposible para el etnólogo llegar a entender la significación de las palabras de la lengua indígena. En efecto, acerca de la investigación etnográfica, Evans-Pritchard declaraba: «Una vez que se ha comprendido perfectamente el sentido de todas las palabras del lenguaje indígena en todas las situaciones de referencia, se ha terminado el estudio de esta sociedad»²¹. Él quería decir con esto que las palabras no pueden ser comprendidas fuera de su uso social, y que la comprensión total de un «idioma» de creencias («*mystical idiom*» o «*idiom of their beliefs*» según su fórmula (Evans-Pritchard, 1976)), en particular, sólo es posible si cada palabra es interpretada perfectamente «en todas las situaciones de referencia». El etnólogo debe ser capaz de restituir a las palabras su sentido, en función de cada contexto de enunciación particular, que las enfrente con otras palabras (las proposiciones interdependientes de las que habla Wittgenstein), y con un cierto uso social, el mismo que no puede ser aislado, sino exige ser restituido en el interior de la estructura social. Dedicándose a comprender las palabras «en todas las situaciones de referencia», uno consigue los medios de entender la totalidad social.

Un día en que yo lo interrogaba sobre la noción de *animu*, y que tenía la sensación de comprenderla mejor, se lo dije a Braulio:

X. R.: Solamente ahora comienzo a comprender.

B. C.: Poco a poco, siempre, comprendemos las cosas: no es, sencillamente, fácil. ¿Acaso los niños que están en la escuela, aprenden rápido a escribir? No, ¿no es cierto? Es solamente poco a poco, ¿no es verdad? Así es para ti también, necesariamente, poco a poco. Claro.

Braulio Ccarita

Aquello que es cierto para el etnólogo lo es también para sus informantes. Ellos «aprenden», y progresivamente «adhieren» a sus creencias a través del lenguaje, y sobre todo, como lo demuestra Quine, a través del uso social del lenguaje. Así es como, entre los pastores del macizo del Ausangate, las nociones de *apu*, de *animu*, etc., empleadas frecuentemente en diversos contextos, pero siempre asociadas a otras nociones y a un cierto número de prácticas, terminan todas por «querer decir» la misma cosa. Con cada nueva enunciación, se producen significaciones, que ocupan su lugar en el seno de una red de significaciones semejantes, a las

²¹ Evans-Pritchard (1951: 102).

que los locutores están acostumbrados, y que se refuerzan unas a otras. Ser capaz de «producir» de tal manera una significación adecuada al contexto es el desafío que enfrenta no solamente el etnólogo, sino los propios pastores, mientras son educados en el lenguaje de sus creencias.

5. De la certeza

Estas observaciones nos permiten comprender mejor los mecanismos que intervienen en la adhesión de los pastores de las Tierras Altas a sus creencias. ¿Por qué y cómo una representación, sea cual fuere, pasa a ser súbitamente evidente, e indiscutible? ¿Las representaciones están igualmente fundadas en el espíritu de los creyentes? O bien, por el contrario, ¿la fe de los pastores varía a merced de las circunstancias, o se aplica de distintas maneras a los múltiples soportes que la tradición le proporciona?

Para responder estas preguntas, nos hemos esforzado, a lo largo de la investigación, por animar a nuestros interlocutores a hacer explícitos, no sólo sus contenidos de creencias, sino sus creencias mismas —es decir, a manifestar su grado de adhesión a unas representaciones—. Prosiguiendo nuestras entrevistas hasta tal punto en que los pastores, desconcertados, no podían responder sino interrogando a su vez: «¿cómo sería de otra manera?» («¿*imaynan mana chaychu kanman?*»), hemos buscado circunscribir aquello en virtud del cual las representaciones no son sólo aceptables, sino indiscutibles, y alcanzar al zócalo por debajo del cual ya no es posible el lenguaje. Dicho de otra manera, hemos querido desvelar, en el lenguaje de las creencias de los pastores de las Tierras Altas, actitudes proposicionales que se podría calificar de «fundadoras», es decir sobre las cuales descansa todo el edificio de las creencias. En esos momentos en los que, acorralados, los pastores ya no pueden justificarse sino a través de razonamientos circulares y tautológicos, la posibilidad de toda comunicación se ve amenazada: el lenguaje, y las creencias compartidas de las cuales depende su ejercicio, son cuestionados. Ya no es posible argumentar más: el etnólogo y sus interlocutores se ven reducidos al silencio.

De estas entrevistas se desprende el hecho de que, en materia de ideas religiosas y de creencias mágicas, la certeza procede en primer lugar de la densidad de la trama significativa que une la experiencia —en el sentido general de hábito, de uso— al sistema de representaciones. Cuando hacen su examen de conciencia, los pastores hurgan primero en el recuerdo de su vida, recuerdo informado por una red de significaciones, extraídas del sistema de representaciones. En la medida en que esta red adhiere absolutamente a la experiencia, y permite hacerla inteligible, aquella le está tan estrechamente ligada que parece imposible disociarlas. Es así como, interrogado sobre los *apu* y sus poderes, Braulio me respondió un día:

X. R.: Dicho de otra manera, estos *apu* que son pequeños, ¿ellos también son poderosos?

B. C.: Son poderosos, se ocupan [de los animales], ¿no es verdad? Caminamos sobre sus laderas, ¿no? Eso es.

Braulio Ccarita

Continuó con este mismo argumento en varias ocasiones:

X. R.: Son como pastores de hombres —*runa michiq*—, ¿no? Eso es lo que se dice, «pastores de hombres», estos *apu*. Dicho de otra manera, ¿para ellos somos como un rebaño?

376

B. C.: Claro. Nos paseamos sobre sus laderas, orinamos sobre sus laderas, entonces, hasta la última hora de nuestra vida, todo está bien, ¿no?

Braulio Ccarita

La existencia de los *apu* está relacionada de esta manera con la experiencia del pastor, y primeramente con su sujeción a un paisaje, a una tierra diríamos, de la cual dependen sus condiciones de existencia. Él recorre una porción de suelo, levantada y abollada por los cerros, que le imprimen la marca de su identidad. Conoce cada uno de sus pliegues, cada hundimiento, cada arista afilada. Él sabe cómo la suerte de sus animales, y de su casa, está supeditada a los dones del cerro —que éste otorgará sin pena si desea favorecer a su protegido—: los tiernos musgos que crecen a la orilla de los lagos y de los riachuelos, y que son la delicia de las alpacas; los pies de *wamanlipa* o de *sasawi*, que crecen en las hendiduras de las rocas, al abrigo del viento, y con los que se preparará los aromáticos mates y los remedios; el agua cristalina que desciende de los glaciares. Entre las laderas de los cerros, en el fondo de los valles, los malos vientos soplan su aliento fétido y glacial que amenaza a los recién nacidos, animales y hombres. ¿No se habrá escurrido en estas corrientes un espíritu malévolo que, revistiendo la apariencia de un viento, se acerca para cumplir su obra de muerte, insinuarse en los cuerpos y enfermarlos? No hay ni lluvias, ni granizadas —*chikchi*— devastadoras de las cosechas, ni descargas de rayo, que no dependan en último análisis de los *apu*, dueños de las tempestades, moradas del *qhaqya*. El cerro es a la vez el teatro donde ocurren todos los episodios de la vida del pastor, y el señor de los elementos, del cual su supervivencia depende.

Existen otras maneras de relacionar a los *apu* con la experiencia de los habitantes del Ausangate. Los cerros, se ha dicho, están dispuestos en una escala jerárquica, que conduce desde los *apu* menores hasta el Ausangate, el «presidente», el juez cuyos mandatos son inapelables. Los cerros están a menudo especializados en un oficio. Juntos, proporcionan una imagen ampliada y magnificada de la sociedad de los hombres: calcan sus contornos, pero deformándolos, no mostrando sino

los más saltantes y los más significantes. Así, los hombres reconocen los signos de su propia sociedad en el espectáculo —desvelado sobre el *altumisa*— de las acciones de sus queridos cerros, cuya existencia es entonces más verosímil. La naturaleza es un libro que hay que saber descifrar: las cadenas de causalidad reproducen, sobre otro plano, las relaciones sociales entre *apu*, y entre *animu*, de las cuales no son sino una consecuencia. Cuando los equilibrios naturales se ven amenazados, los *apu* proceden a una suerte de «reacomodo» de la experiencia, ordenando nuevamente su sociedad y el comercio que mantienen unos con otros. Cuando ninguna circunstancia excepcional viene a perturbar el orden establecido, los *animu* tejen entre ellos los vínculos autorizados por las determinaciones, actualizadas y potenciales, que ellos contienen. Así, el mundo es un tejido de relaciones sociales, que se establecen ya sea en el nivel de los mismos *apu*, ya sea en el nivel de los *animu*. Este estricto paralelismo permite un entramado de signos, y viceversa. Como me lo afirmaba un día José Sarmiento, un muy venerable *pampamisayuy* de Laqo:

J. S.: El Ausangate, la tierra, es una autoridad, el alcalde municipal, ¡ya! El Ausangate es sabio —*yachayniyuy*—, y muy poderoso. [...] Estas tierra, estos cerros, tienen nombres, ellos se dan órdenes entre ellos —*kamachinakunku*—, a veces, envían una delegación a buscar [al] *machula* [responsable de la enfermedad], para darle latigazos. Así es. La delegación se pone en camino, las tierras se dan órdenes —ellas solamente, los hombres no pueden mandarlas— todo esto ocurre sobre el *altumisa*. [...] Es como para los hombres, cuando están en la cárcel, es igual, el gobernador, el juez también, dan órdenes: es igual, los cerros son autoridades, entonces forzosamente, ¿ves? [...]

X. R.: ¿Ellos pueden ordenar todo lo que quieren?

J. S.: Claro: el Ausangate es muy poderoso, ¿no? El Ausangate ¡ya! Es una autoridad, el alcalde municipal, él. Entonces él sabe todo lo que pasa, ¿ves?

El *pampamisayuy* José Sarmiento

La frase quechua rebosa de sufijos que indican una afirmación categórica, que no sufre de ninguna contradicción: «*chhayna-n-chay*», «así es», redoblado del asertivo -n, y que se podría traducir por «así es, ninguna duda»; «*anchhaynalla-yá chayqa*», «entonces forzosamente», marcado por el evidencial —ya, que permite afirmar «algo como evidente» (Itier, 1997a: 106)—.

La experiencia del sueño es también, para las sociedades que otorgan a las aventuras oníricas un lugar importante, un poderoso factor de adhesión a las creencias. El sueño yace en lo más profundo de la conciencia de los pastores, como la única experiencia, a la vez cotidiana e irrecusable, de una «apertura» a un universo diferente, que, en otras circunstancias, escapa a los sentidos. Los sueños manifiestan una rareza que parece confirmar la existencia de un mundo-otro,

poblado de seres extraordinarios, en el que las leyes que rigen la vida cotidiana ya no tienen curso. Así, los viajes oníricos son huídas del *animu*, que confirman su naturaleza vagabunda, y la elasticidad de los vínculos que lo unen a su envoltura corporal. Si el *animu* puede percibir sin un cuerpo, ¿no es él entonces el único sujeto verdadero, el único cuya existencia es indiscutible? Al mismo tiempo, las formas que el *animu* podrá encontrar en el transcurso de sus excursiones nictálopes adquieren todas la misma realidad: ¿no son ellas, también, *animu* en merodeo? Recordemos estas palabras de Braulio:

Se sueña, se sueña, y de repente, hay un muerto que está ahí, vivo, entonces uno se escapa, uno está asustado. [...] Se puede [encontrar *ispiritu*], es seguro. ¿Cómo no se podría? Sí. Entonces a veces, algunos [muertos] hacen: «ajá, ajá», y se levantan, es posible, se acercan, pero [tú sabes] que ellos ya están muertos, entonces te dicen: «¡huye!», y tú huyes, puedes hacer cualquier cosa. Se encuentra siempre *kukuchi*, ves tú, ¿cómo no se los podría encontrar? Entonces, nuestro *ispiritu* es el que se encuentra [con todos estos otros *ispiritu*] en nuestros sueños, ¿ves? Nuestro *ispiritu* es el que hace estos encuentros. Hace estos encuentros en el transcurso de nuestros sueños.

Braulio Ccarita

Si los *kukuchi* existen, es que uno se los puede cruzar en sueños. «¿Cómo no se podría?» («*imaynan mana atikunmanchu*»), «¿cómo no se los podría encontrar?» («*imayna mana tupasunmanchu*»); poner en duda semejantes experiencias es seguramente un sinsentido. Los *kukuchi*, las almas errantes, antiguas o recientes, para quienes el sueño es la ocasión de una animación residual, forman la materia de la experiencia onírica más trivial. Igualmente, es muy natural concluir, sobre la premisa de la existencia de estas formas, fantasmas de los sueños, que existe el *animu*, es decir el sujeto que las percibe, y que se ve afectado por ellas —en el sentido de que ellas lo animan, e imprimen en él la marca de su ser:

B. C.: Nuestro *animu*, tiene de todo, es normal, es así, no hay duda. Entonces, si encontramos a un hombre, lo vemos tal cual es en verdad: nuestro *animu*, tiene ojos, y todo, ¿no?

¡Pero claro que tiene todo! Tiene ojos, así es, claro. Nuestro *animu*, habla, hace muchas de cosas. Cuando encontramos a alguien en nuestro sueño, hablamos: «buenos días, ¿cómo estás? Así es como uno se encuentra en los sueños, ¿no? Entonces, él tiene todo eso, seguro, [el *animu*] tiene una boca, tiene ojos.

X. R.: Ah sí, ¿tiene también una boca?

B. C.: Pero claro, ¿cómo se te ocurre que no tenga boca? Es porque tenemos un *animu* que nosotros mismos podemos hablar verdaderamente, ¿entiendes? Si nouviésemos *animu*, entonces no podríamos hablar. [...]

X. R.: Pero entonces, ¿tú también, tu *animu* también ha salido a veces fuera de tu cuerpo, y ha encontrado a otros hombres, otros *animu*?

B. C.: Todos los sueños que hacemos, son así, exactamente así. Siempre es así, ¿no? Cuando sueñas, es así, ¿acaso tu *animu* es otro, habla de manera diferente? No, ¿no es verdad? Eso es, es así.

Braulio Ccarita

Nuevamente encontramos las marcas gramaticales de la certeza:

Animunchisqa, llapan corrientepuniyá kashan, que se puede literalmente traducir por: «nuestro *animu*, tiene de todo, es absolutamente normal, ya». El evidencial -ya, está aquí reforzado por el absoluto «puni» que indica «que lo que se afirma es así (absolutamente), (de todas maneras), (sea como fuere), (definitivamente), (verdaderamente)» (1997a: 106). Después, «Claro, *llapan*», «¡Pero claro que tiene todo!», recurre al castellano, como para hacer más categórica aún la aserción²². Finalmente, *Chayqa, kashanpuniyá*, «entonces, él tiene todo eso, es seguro» está de nuevo reforzado por el evidencial y el absoluto, que imprimen su tono a todo el párrafo, porque la proposición concluye la argumentación que la ha precedido. Que el *animu* no tenga boca, por ejemplo, es inconcebible: *imaynata manaraq simiyuqchu kanman*, lit. «¿cómo no podría tener boca, todavía?».

Así, la existencia del *animu*, y sus atributos, fluye muy naturalmente de la experiencia del sueño, vivida indiferentemente por todos los pastores. Las representaciones del *animu* dan cuenta muy fielmente de esta experiencia. Éstas se encuentran de alguna manera incrustadas en la experiencia onírica. El *animu* es una forma en devenir, cuyas transformaciones se reflejan directamente en la conciencia del soñador. El *animu* es un doble que viaja, que encuentra otras formas, como él, vagabundas y etéreas, capaces sin embargo de interactuar con él. Estos encuentros, para ser reales, ¿no suponen acaso la existencia de los actores que ponen en escena? No cabe ninguna duda. Los *animu* existen, siluetas efímeras que se encuentra en sueños, desvanecidas muy pronto en la noche.

Así, las representaciones, para ser pertinentes, parecen requerir del soporte de la experiencia. Pero tal vez no siempre es así. A veces, su legitimidad parece fluir de la coherencia de conjunto del sistema que las enmarca, y que puede no estar directamente confirmado por la experiencia. Recordemos las observaciones de Justina Quispe:

J. Q.: [Los *inqa*] velan sobre todo, incluso sobre el maíz, su voluntad se impone siempre. ¿Quieren que el maíz sea blanco, con granos grandes? ¿O bien, amarillo? ¿O más bien, marrón? Ordenan y ya está: entonces se les presenta una ofrenda.

X. R.: ¿También hay *inqaychu* del maíz?

²² El castellano tiene a menudo la fama, entre los pastores quechuahablantes, de ser una lengua ruda, asertórica, y desprovista de suavidad —*misk'i*—.

J. Q.: ¡Hay, es seguro! ¿Cómo, un alimento, sea cual fuere, no podría tener [su *inqaychu*]?

Justina Quispe

380

«*Imayna mana mikhuypaq kanmanchu*», «Cómo un alimento, sea cual fuere...» ¿Cuál es la naturaleza de esta aserción? Es poco probable que Justina haya podido verificar empíricamente la acción de los *inqa* del maíz, como tampoco la de los *inqa* del rebaño. Sin embargo, si ella afirma su existencia, no es sino en virtud de la fuerza y de la consistencia intelectual del sistema de representaciones, que se basa sobre la noción de *animu* y su corolario obligado, la materialización condensada de las «esencias en acto», los *inqaychu*. Es preciso hacer inteligible lo diverso, y subsumirlo bajo algún principio ordenador. ¿Qué voluntad preside la organización de las propiedades sensibles de los seres que pueblan la naturaleza? ¿Qué fuerza es capaz de conducir estas propiedades, escondidas, hacia su plena realización? Si es verdad que tal voluntad o tal fuerza están obrando en el corazón mismo de los *inqa* de los pastores, quienes las transmiten a su rebaño, ¿cómo no generalizar este principio a las plantas comestibles, cuya variedad es infinita, e igualmente esencial también para la supervivencia de los hombres? Si las mazorcas de maíz se distinguen tanto unas de otras, si sus velocidades de crecimiento son siempre tan disímiles, es que una energía ordenada las empuja a actualizar las diferencias que ellas llevan en germen, y que se desvelan poco a poco. Esta energía ordenada no está aislada, sino sometida a las leyes imperiosas de un orden superior, cuyos amos son los *apu*. Así, si la existencia de los *inqa* del maíz es tan segura, e irrefutable, es porque obedece a las exigencias del sistema de representaciones, cuya coherencia es reafirmada así. Este sistema no va unido aquí a un episodio particular, sobre el cual Justina podría asentar su creencia. Más bien, las representaciones aquí movilizadas completan el sistema, que da cuenta de la experiencia sensible, concebida como un todo, situándose en un nivel de inteligibilidad superior. En tanto que éste se dirige a la ontología de las cosas, a su mismo ser, y a las relaciones que, sobre este plano, ellas mantienen entre sí, significa al mundo, y se conecta, igualmente, al conjunto de las circunstancias de la vida de los pastores.

En un mismo orden de ideas, se puede evocar aquí las palabras de Braulio Ccarita a propósito de los *kukuchi*:

B. C.: [...] Los *kukuchi* no devoran a la gente sin razón. Así es, aquel que ha dormido con su madre, [...] que ha vivido con ella como su marido: ése, eso es lo que hace. Es igual para las chicas, con su padre, ¿no es verdad? Ellos hacen eso: sino, no. Tú no te convertiría en *kukuchi* sin razón. [...]

X. R.: [Así], si tú encontraras [a un *kukuchi*] ...

B. C.: Él te comería, ¿no? ¡Cómo no va a comer, pues! Claro.

Braulio Ccarita

En este ejemplo, no es tanto la existencia de los *kukuchi* la que es afirmada, sino más bien su comportamiento antropófago: «¿*Mikhunsunkimāpuni, riki?* ¿Cómo no va a comer, pues? Claro», que se puede traducir literalmente por: «Te comería, de todas maneras, ¿no? ¿Cómo no te va a comer, pues? Claro». Ahora bien, este comportamiento criminal está estrechamente ligado al incesto, del que es, ya lo hemos visto, el equivalente en el mundo-otro. «Tú no te volverías *kukuchi* sin razón...» Si bien existe una «razón» para explicar la antropofagia de los *kukuchi*, ésta radica en el pecado de incesto, el mismo que, transpuesto sobre el plano de la sobrenaturaleza, e re-interpretado mediante el paradigma alimentario que rige las relaciones entre los seres que la pueblan y los hombres, deviene canibalismo. En otras palabras, la solidez de la representación de los *kukuchi* como devoradores de carne humana proviene aquí, no de la experiencia de Braulio²³, sino de la coherencia del sistema, en cuyo seno las representaciones se refuerzan mutuamente.



Inversamente, la duda se insinúa en las mentes cuando la experiencia hace falta, y cuando además no se puede conectar firmemente la representación invocada al sistema que debería enmarcarla. Por ejemplo, una vez que yo interrogaba a Braulio sobre el sueño, y el riesgo de locura que se corre si, por desgracia, el *animu* es mantenido durante demasiado tiempo alejado de su doble corporal, él me respondió en términos poco seguros. Recordemos sus dudas:

X. R.: Sí, se cuenta que, por ejemplo, si tu *animu* no regresa, si no regresa, ¿tú no puedes despertarte? Quiero decir, mientras tu *animu* está afuera [de tu cuerpo].

B. C.: En este caso, no sé: uno se vuelve loco, ¿no? Loco.

Braulio Ccarita

«¿*Loqueyapasunmanchá, riki?*», literalmente «nos volveríamos locos, sin duda, ¿no?» (el –chá es la señal de lo conjetural), indica que la respuesta es una suposición, tal vez verosímil, pero no absolutamente segura. Acaso ha experimentado Braulio semejante locura, consecuencia de una pérdida del *animu*, extraviado en el transcurso de su escapada nocturna? No, aquí Braulio deduce su creencia aplicándole la lógica del sistema de representaciones, como Justina Quispe lo hacía en el caso de los *inqaychu*. Pero, a diferencia de Justina, él no la conecta del todo al sistema, por lo menos en un primer momento. Parece dudar:

X. R.: Ah sí, ¿te volverías loco?

²³ Que sin embargo también existe, como se ha visto antes (ver el capítulo 9, *Nieve blanca-resplandeciente*).

B. C.: Uno se volvería [loco], ¿no? Si regresa durante nuestro sueño, si regresa, entonces nos despertamos normalmente. Así es como sucede, en mi opinión. Reflexionando, esto es lo que yo pienso: probablemente es así, es mi opinión. Así es como uno se encuentra, ¿no?

Braulio Ccarita

382

Finalmente, aquello que fuerza la adhesión de Braulio, no es solamente la estricta aplicación de las leyes del sistema, que exigen la locura del soñador cuyo *animu* se ha descarriado en el camino, es también la manera cómo esta representación, aislada, se vincula con aquellas del encuentro de los *animu* soñadores, más trivial: «Así es como uno se encuentra, ¿no?», proporciona a la argumentación el eslabón faltante, que la convierte en una argumentación circular. Si los *animu* se encuentran en el transcurso de sus excursiones oníricas, es porque estas últimas existen. Si existen, es porque los *animu* se desprenden del cuerpo del soñador, y se reintegran a él al amanecer. Dicho de otra manera, la locura y la ausencia prolongada del *animu*, circunstancia excepcional, se desprenden sobre el fondo de la experiencia más trivial, y por cierto más aceptable, del sueño exitoso. Al restablecer el segundo plano de verosimilitud, frente al cual la locura del mal soñador parece ser un caso rarísimo, y sin embargo posible, Braulio puede admitir tanto una como otra. A medida que él habrá progresado en su razonamiento, las representaciones asociadas al sueño se habrán acercado una tras otra, casi de por sí solas, hasta finalmente conectarse entre sí, a su vez que a la experiencia de Braulio, y habrán acabado por formar así una tela significativa de sólido entramado.

Las dificultades presentadas por el propio sistema de representaciones son a veces las que insinúan la duda en el espíritu de los pastores. Se vuelven entonces escépticos. Ya hemos evocado las respuestas prudentes de Braulio cuando, interrogado sobre la naturaleza de los espíritus de los muertos convocados a la mesa ritual, el día de Todos los Santos, él confesaba su ignorancia²⁴. Otra entrevista también ilustra este tipo de desconcierto:

X. R.: Pero estos *inqaychu*, ¿no tienen boca, no? En este caso, ¿cómo podría salir el *animu*? [...]

B. C.: Cómo, no sé, con los *apu*... es debido a los *apu* a quienes hacemos ofrendas, no sé cómo. Sin duda los *apu* [deciden] el color... ah, no sé, ¿ah? [El *inqaychu*] no tiene boca, no habla, ¿no es cierto?

X. R.: ¿Los *apu* harían eso?

B. C.: Los *apu* harían todo eso. Para que [los animales] sean de tal color, hacemos ofrendas al *inqaychu*, y también a los *apu*, ¿no es cierto?

Braulio Ccarita



²⁴ Ver capítulo 8, sección *Del animu al alma*.

Enfrentado a una dificultad de orden teórico, Braulio no sabe ya cómo aplicar las representaciones de los *apu* y de los *inqaychu* al ritual propiciatorio del ganado. ¿El *inqa* mismo insufla el *animu* a los animales? Pero en este caso, ¿qué utilidad presentan las ofrendas a los *apu*? ¿No deberíamos más bien pensar que los *apu* y los *inqaychu* concurren juntos al éxito de la empresa, los *apu* transmitiendo el *animu*, y los *inqa* distribuyéndolo entre los animales? Sabemos que ésa es la solución con la que Braulio se quedará finalmente²⁵, y que, al parecer, es la única posible.

Lo interesante en estos dos ejemplos, es la naturaleza del conflicto cognitivo que ocurre en la mente de los pastores, y la manera cómo el conflicto es, en definitiva, superado. Porque en ambos casos, (*alma / animu; inqaychu / apu*), estamos frente a una suerte de superposición de las representaciones, cuyos contornos y propiedades se difuminan. O más exactamente, nos encontramos en el punto en el que dos representaciones, particularmente cercanas desde el punto de vista de sus determinaciones, se tocan. Es una suerte de *alqa* cognitiva: ¿cuándo pues los *animu* dejan de ser lo que son, para convertirse en alma? ¿Cuáles son los signos con los que se puede reconocer, sin riesgo de error, que se ha operado la transformación? Se sabe que no existe un corte claro entre estas dos nociones, y que la lenta metamorfosis no está concluida sino en el término de un proceso de expulsión de los muertos fuera del mundo de los vivos, marcado ritualmente por el ciclo de los tres *kacharpariy* funerarios. Igualmente, tanto *inqaychu* como *animu* demuestran ser, desde un principio, representaciones imbricadas: don del *apu* al pastor, el *inqa* es un condensado de *animu*, de «esencias en acto» cuyo artesano y principio motor es el *apu*. ¿Para qué recurrir a la noción de *inqaychu*, si ésta no parece ser esencial? La respuesta radica en que el *inqaychu*, como ya vimos, vale más —al igual que los objetos rituales del chamán— para aquel que lo recibe, que para quien lo ofrece. Al darle al pastor una prueba tangible del favor de los *apu*, al mismo tiempo que un soporte material para su devoción, el *inqaychu* manifiesta un orden del mundo deseado por los *apu*, constantemente reactualizado. El *inqa* es el símbolo de un orden de las cosas, siendo los *apu* los encargados de hacerlo perdurar. En este sentido la solución finalmente escogida por Braulio es la única posible: acerca ambas representaciones, y encuentra la forma de imbricar una en otra, como si se tratase de las piezas de un rompecabezas. Los *apu* y los *inqaychu* colaboran juntos en el misterio de la reproducción de los animales, uno en tanto que principio motor y ordenador, el otro en tanto que manifestación tangible de esta fuerza animante, y de los vínculos que la asocian a los intereses de la familia. En los dos ejemplos citados, no está cuestionado el sistema de representaciones en su conjunto sino su aplicación a algunos casos excepcionales, que, en razón de la posición liminar que ocupan, a caballo entre dos representaciones vecinas, plantean dificultades.

²⁵ Ver capítulo 7, *Las piedras de compasión*.

En el acto de unir las representaciones a una experiencia compartida por el grupo, y por él validada, es que aparece la luz. Desconcertado por la pregunta insistente del etnólogo, el primer movimiento de Braulio consiste en buscar respaldo, de alguna manera, en la experiencia del grupo: «Para que [los animales] sean de tal color, hacemos ofrendas al *inqaychu*, y también a los *apu*, ¿no?». Esta experiencia común, tantas veces reproducida a merced de las fiestas de febrero y de agosto, ¿no constituye acaso la garantía de la coherencia intelectual y de lo bien fundado de las creencias? Nuevamente estamos confrontados a un razonamiento en apariencia circular. Pero en realidad, lo que aquí ocurre es más profundo: al encontrar, en el corazón mismo de su práctica ritual, índices que le permiten restablecer el sentido de las representaciones puesto en duda por un momento por el etnólogo, Braulio les restituye su pertinencia y su legitimidad. Nuevamente, las representaciones y la ceremonia mágica coinciden, como dos figuras que se pondrían una frente a otra y cuyos contornos se superpondrían perfectamente. El recuerdo de la fiesta, hasta en sus más mínimos detalles (la continuación de la entrevista evoca las libaciones a los *inqaychu*, escondidos al fondo de los vasos de madera), reviste las representaciones, como una piel, y les confiere la materialidad, la apariencia de la irrefutable realidad, que les hacía falta. Inversamente, la experiencia de la fiesta es, no solo insensata, sino incluso, diríamos casi, ausente, si no va acompañada por las representaciones que la informan, la ordenan, y le dan la consistencia, sin la cual no puede ser aprehendida y recordada. Estaríamos tentados de decir que la fiesta no *es*, en sí: solo *es* en la estricta medida en que deviene inteligible, lo que ocurre cuando el raudal de lo diverso puede ser retenido por formas ideales que lo inmovilizan, y le otorgan una substancialidad.

Así, si Braulio recurre al recuerdo de ritos propiciatorios para fundar su creencia, no hay que ver en ello una ciega devoción hacia determinada «tradición», que él pondría por encima de toda sospecha. Observemos más bien que la experiencia de las ceremonias mágicas, sin ser la única de la cual dispone, sin duda, se encuentra sin embargo estrechamente asociada a las representaciones que están en juego aquí. La experiencia se disuelve en mil sensaciones, cada una envuelta en representaciones, de las cuales parece que estuviera cubierta como si fuese una fina película. Así, las representaciones contienen en ellas lo diverso de lo real, y le impiden disolverse en un puro polvo fenomenal.

Todas las veces que, pasado el momento de duda, se recupera la fe, es porque, creemos nosotros, ha sido restaurada la armoniosa imagen que une a las representaciones junto con la experiencia de los hombres. Siempre, lo que disipa la duda y fortifica la creencia es el desvelamiento progresivo del sistema de representaciones, y su adecuación a una experiencia —individual, pero sobre todo colectiva—, que ha pasado a ser inteligible.

6. Una emocionante confesión

Era una linda tarde soleada de abril de 2001. Mi esposa y yo acabábamos de llegar a Sallma después de una larga caminata que nos había conducido, desde la meseta de Minaschupe hasta el fondo del valle del Minasparina. Hacía calor, y los cerros de pendientes pizarrosas, grises y parduscas, parecían calcinados por el sol. A medida que proseguíamos nuestra ascensión, el paisaje glaciario devenía más austero e inhóspito. Apenas podíamos divisar algunas ramas de *ichhu*, o un plano de musgo, en la cavidad de un recodo que formaba, por aquí y por allá, la pendiente. Buscando adivinar otros pueblos agazapados en el fondo de los valles hacia abajo, que se abrían a ambos lados del camino, se distinguía las extensiones herbosas y rebosantes de agua, y, a veces, un techo de paja. Las alpacas daban la impresión de carneros de espuma en la superficie verde-esmeralda de los herbajes. Si la mirada, que había penetrado hasta estas profundidades sombreadas y frescas, subía hacia la superficie, hacia la inmensidad azulada del cielo que recubría todo, como si fuese una onda, era inmediatamente halada por las escasas nubes que, empujadas por los vientos de altura, desplegaban su cola opalina. Bajo este cielo casi material y líquido, las cumbres, coronadas de crestas nevadas, parecían promontorios submarinos, llenos de hornacinas, desde donde algún monstruo de los abismos, centinela invisible y socarrón, podía surgir en cualquier momento. Y, mientras que yo me ahogaba en la inmensidad de este paisaje acuático imaginario, izado por alguna ola titanesca a más de 5000 metros de altura, me parecía encontrar el eco de los recuerdos marinos de mi infancia, como si el macizo del Ausangate y el desierto costero peruano hubiesen mantenido, siempre, secretas y misteriosas correspondencias.

Llegamos en plena fiesta. Braulio se ha puesto uno de sus mejores trajes: su poncho a rayas de colores, su *ch'ullu* con pompón. Ha bebido un poco, y habla más de lo común. Le preguntamos la razón de este regocijo. Acaba de terminar el techo de su cobertizo. Lo ha cubierto con calamina: la calamina envejece mejor que la paja, y no tendrá que remplazarlo hasta que pase mucho tiempo. ¡Cuántos esfuerzos sin embargo para transportar las planchas de calamina hasta Sallma! Le habrá sido necesario, probablemente, amarrarlas a la silla de un caballo, y jalarlas hasta su casa. Los compañeros que lo ayudaron a construir el armazón y a entornillar las planchas ya se han ido. Ahora, está solo. Nos invita a compartir un vaso de chicha. Extenuados y sedientos, aceptamos con alegría. El líquido tibio y acidulado corre como un jarabe por nuestras secas gargantas. Estoy feliz de volver a ver a Braulio en semejantes circunstancias. Le presento a mi esposa, pues es su primer viaje. Asienta con la cabeza, sin decir ni una palabra. Pero se siente en su mirada que algo ha cambiado: una nueva intimidad, alentada sin duda por el alcohol. Súbitamente, comienza a dirigirse a ella en quechua: heme aquí obligado de traducir las palabras de mi anfitrión que ha devenido locuaz. Y, a medida que

traduzco, descubro para sorpresa mía que está hablando de mí. Retomando uno a uno los episodios que han marcado mis tres meses de residencia en Sallma, Braulio hace mi retrato y explica a mi esposa el sentido de mi procedimiento. Estoy estupefacto. No se le ha escapado ninguna de mis dificultades: a pesar de todos mis esfuerzos, no puedo comer sin hacer muecas la comida que se me sirve mañana y tarde; la soledad, durante largas horas de espera, dedicadas a la vigilancia monótona e insípida de los animales, me pesa y hace brotar en mí un sentimiento de angustia. El frío también, que penetra hasta los huesos, me es penoso. Todo aquello dicho con palabras francas y sencillas. Braulio, como un padre vigilante pero discreto, ha percibido todo de mis dudas y de mi doloroso empeño. Luego viene su conclusión, más sorprendente todavía que el relato de mis peripecias: esta vida compartida, día a día, es precisamente, a sus ojos, lo que da todo su precio a mi trabajo. Me compara con otros etnólogos de los que ha escuchado, que sólo se dirigen a sus anfitriones a través de traductores, y no consienten en compartir sus labores cotidianas, su comida y su noche sobre el suelo y las piedras. Todos estos sufrimientos que he tenido que soportar serán, dice él, recompensados. En verdad, ya lo están, y tan sólo con esta confesión. Al hacer el relato de mis propias desdichas, dándoles un sentido, Braulio me prueba que un aprendizaje de lo obvio es posible. ¿No será acaso ahora para mí el más seguro y complaciente de mis guías? ¿No me ha precedido sobre el camino de mi iniciación, y no predice su feliz término? Más allá de las diferencias irreducibles, que sin duda existen, la apuesta del etnólogo me parece de pronto menos absurda. Se trata de aprender, de instruirse en el lenguaje de las palabras y de los gestos. Y Braulio acaba de asegurarme que este camino era practicable, y que él aceptaba conducirme.

Y, si me ha sido posible efectuar este cuarto viaje, ¿no es en virtud de un augusto decreto de los *apu*? Braulio evoca aquel día de marzo en el que, surgiendo de la bruma lechosa y agitada de las borrascas de nieve, me presenté a él, bajo mi poncho que una capa de nieve había vuelto rígido, transido de frío y empapado hasta los huesos. Me dijo entonces que retirara mi ropa, y la puso a secar delante de la *q'uncha*, el fogón. Esta anécdota me parece hoy en día más cargada de sentido de lo que yo había sentido al comienzo. Esta travesía lograda, a pesar del frío y de la nieve que me enneguecía, ¿no era como una prueba superada, o mejor, el signo de la intervención benévola de los *apu*, cuyas laderas recorría, y quienes me habrían evitado los más temibles peligros? De todas formas, había estado, durante el tiempo de una caminata agotadora por montes y por valles, a su entera merced. Y, si finalmente se me concedió llegar hasta el sendero que conducía a casa de Braulio, y llegar hasta su choza, había que admitir que la naturaleza había sido misericordiosa.

Comprendía mejor, entonces, hasta qué punto el universo cotidiano del pastor, poblado como está de representaciones —dicho de otra manera, de signos—, es esencial para su creencia. Al establecer una exacta simetría entre los signos y las experiencias tangibles que le proporciona su práctica —sistema de producción, relaciones sociales—, el pastor se reafirma en su fe. Inversamente, cuando esta simetría es falseada, cuando las prácticas parecen desbordar los márgenes que han delimitado para ellas las representaciones, entonces estas últimas cesan de alguna manera de adherir a la experiencia. La creencia se ve afectada por ello. Mientras que nuevas reglas vienen a cuestionar las ceremonias colectivas y su mar de relaciones sociales (compadrazgo, intercambio de favores, etc.), las imágenes del mundo-otro, que proporcionan a la fiesta un pretexto y un significado a la vez, se van esfumando y pierden poco a poco su legibilidad.

Entre las representaciones y las prácticas, es necesario que se establezca una relación de homología, que no está dada una vez por todas, sino que debe ser constantemente reajustada, con ocasión de las ceremonias colectivas, y, de manera general, de los actos de la vida común. Diríamos bien, que es preciso que imágenes y actos entren de alguna manera en «razonancia». Entonces se establecen entre unas y otras armonías que un oído bien entrenado es capaz de percibir. Cuando representaciones y prácticas «razonan», pasan a ser mutuamente inteligibles. Esta inteligibilidad, reforzada de un lado como de otro, confiere al conjunto una suerte de solidez teórico-práctica que es garante de su legitimidad. Las estructuras representacionales se encastran al infinito, y son ensartadas en una red de usos. A veces, algunos usos nos vienen a la memoria: el alma escucha entonces el zumbido de los recuerdos mezclados de signos, que parecen cantar un responso cuyo eco se pierde a lo lejos.



Los mecanismos que unen a los pastores con sus creencias tradicionales son diversos, y exigen ser constantemente reelaborados. Las representaciones religiosas, estructuralmente imbricadas, se sostienen unas a otras. La creencia fluye en primer lugar de una relación explícita establecida entre la experiencia sensible y una representación, que, arrastrando tras ella a todas las demás, permite refundar en derecho el sistema por completo. Este ejercicio de puesta en correspondencia concierne en primer lugar a las representaciones directamente implicadas en la práctica mágica (cura chamánica, ritos propiciatorios, etc.). Pero se extiende finalmente a las ideas religiosas, cuya naturaleza es un poco distinta como hemos visto, puesto que éstas apuntan a la ontología de las cosas. Estos dos niveles de legitimidad están mezclados muy a menudo. Así, las principales nociones del sistema religioso de los pastores del Ausangate son a la vez prácticas y teóricas.

De este doble punto de apoyo éstas extraen su consistencia, convirtiéndose en irrecusables.

388

El lenguaje, al establecer un encasillado interpretativo en el que todos los signos vienen a tomar lugar, contribuye a fortificar la creencia. Las palabras confieren al fenómeno la estabilidad que le es necesaria para pasar a ser inteligible. Al nombrar las cosas, y al asociar los signos a referentes que la vida coloca constantemente bajo sus ojos, los pastores aprenden el «lenguaje de sus creencias» y se persuaden de su bien fundado. En el ejercicio cotidiano de su fe, los pastores enlazan las representaciones religiosas a sus usos del mundo, hasta el instante en que estos dos universos entran en «razonancia». El acuerdo así producido es la garantía de un «orden» restablecido, cuya justeza es evidente. Este efecto de razonancia debe ser buscado incluso cuando, por diversas razones (falta de experiencia, ambigüedad de las representaciones), se ha perdido la armonía: hay que volverla a encontrar a tientas, como cuando se toca un instrumento, y que por oído, por ajustes sucesivos, se une a la melodía el acompañamiento que le hacía falta.

¿Qué ocurre sin embargo cuando otras creencias, importadas de sistemas religiosos diferentes, entran en competencia con las creencias tradicionales? ¿Se ven modificados los mecanismos de adhesión a las creencias? ¿Es preciso que nuevos lenguajes replacen a los antiguos, o al contrario que entre ellos se combinen y den así nacimiento a formas híbridas y sincréticas? La adaptación al cambio introduce datos nuevos, y proporciona a los pastores la ocasión de completar la panoplia de estrategias cognitivas de la que disponen para refundar sus creencias.

Capítulo 13

La adaptación al cambio

389

Actualmente, en el macizo del Ausangate, varios lenguajes se disputan el favor de los pastores. Uno asiste a un verdadero conflicto de las «representaciones», de las interpretaciones del mundo. Y esta situación es particularmente interesante por cuanto las soluciones adoptadas por los pastores para resolver el conflicto varían muchísimo en función de cada individuo. Se tiene la sensación de que cada uno está en búsqueda de un «arreglo», entre diferentes tipos de interpretaciones. La selección de estos «arreglos», la manera cómo son continuamente re-elaborados, está guiada por un afán de coherencia (hay que reconstruir un «discurso sobre el mundo» que tenga sentido), propiamente intelectual, pero también de «compatibilidad social», como podría llamársele, que apunta a articular prácticas sociales aceptadas por el grupo o por cierto número de individuos. A pesar de la gran diversidad de soluciones personales que se pueden registrar, parece que éstas pueden agruparse en tres grandes categorías, desde el punto de vista de sus implicaciones respecto de las creencias tradicionales.

1. Del rechazo al travestimiento

La primera solución consiste en rechazar en bloque el chamanismo y las creencias que le están asociadas. Este rechazo es rara vez radical. En general, se salva la legitimidad «de derecho» del chamanismo, para —acto seguido— impugnarle

una legitimidad «de hecho». Esta posición va acompañada a menudo de una suerte de diéresis histórica. Los chamanes existían antiguamente, pero hoy en día han desaparecido. O, los *kukuchi* existían antaño...

X. R.: Cuentan que sobre las laderas del Ausangate hay *kukuchi*. Es lo que he escuchado decir, que hay *kukuchi*, que se pasean sobre las laderas, ¿no?

E. M.: *Kukuchi*, no hay: he ascendido al Ausangate y nunca encontré ni a un solo *kukuchi*. [...] Atravesé el abra de noche, a medianoche: no hay nada de nada.

X. R.: ¿Por qué cuentan que antiguamente había *kukuchi* que se paseaban sobre los cerros, que buscaban llegar a la cima, pero no lo lograban nunca?

E. M.: Sí, sí, pero hoy en día... antiguamente había, es verdad, es lo que me contaban mis abuelos, pero hoy en día, ya no vemos *kukuchi*. Sí [...] Sí, hay cuentos [...] acerca de los *kukuchi*, antiguamente: unos viajeros, comerciantes, llegaban a una casa vacía, se quedaban en ella por la noche. Entonces, era la casa de un *kukuchi*: había manos de hombres hirviendo en una marmita, pero la casa estaba vacía. Entonces, es seguro, antiguamente existían los *kukuchi*.

Enrique Mandura

Sin embargo, este rechazo puede ser a veces más radical. Ocurre cuando el paradigma interpretativo de la ciencia experimental moderna es puesto a competir con las creencias tradicionales. Entonces, el sistema de representaciones tradicionales puede ser rechazado por entero. Los cerros ya no son *apu*, sino accidentes geológicos, fenómenos puramente «naturales». Este tipo de descalificación es frecuente sobre todo en los jóvenes, a quienes sus padres se esfuerzan por enviar a la escuela en la ciudad. Cuando vuelven, ridiculizan a veces las creencias de sus «ancestros»:

X. R.: Andrés, quisiera preguntarte por qué los hombres de antaño eran diferentes de los de hoy.

A. M.: Ah, los que vivían antiguamente, eran nuestros ancestros, ellos creían, algunos, en los cerros. Creían en ellos, no olvidaban a los cerros, a los parajes, a las montañas nevadas, e incluso a los lagos, los ríos, no se olvidaban de ninguno.

Por el contrario, hoy en día ya no es igual, ya no creen en los cerros, ni en los lagos, ya no creen en nada, [dicen] que las montañas son sólo montañas, no tienen *ispiritu*, ni nada, eso es, son cosas naturales, como piedritas, es lo que piensan actualmente.

Andrés Merma

Pero a veces, en el momento de evocar estas creencias que ya no comparten, los jóvenes súbitamente se ponen de nuevo a dudar. ¿Es posible que sus ancestros (y sus descendientes actuales) hayan sido tan crédulos como para construir su edificio social sobre creencias desprovistas de todo fundamento, y cuya vacuidad podían verificar en cualquier instante? ¿No experimentaban más bien una comunicación con este mundo-otro en el cual creían?

X. R.: Y tú, ¿recuerdas todavía aquellos tiempos? Tu abuelo, por ejemplo, qué decía a propósito de todo esto, de estos *apu*, cuando contaba estos cuentos, ¿no?, para que tú aprendas cómo los *apu* podían transformarse en personas, en animales, ¿no? Porque antiguamente ellos creían en eso, esos hombres, ¿ves? Ahora ya no es así, me dices, tú, ustedes ya no creen. Entonces, ¿cómo era antiguamente, dime, para esos hombres, tus abuelos, cómo comprendían ellos estas metamorfosis?

A.M.: Para nuestros abuelos de antes...consultaban a los cerros, los conocían. Hablaban permanentemente con ellos, pues, con estas montañas. Entonces, ellos los reconocían por sus voces. Cada año, dos, tres veces por año, les ofrecían despacho, ofrendas, les ofrecían como un plato y entonces, los conocían más, y además creían en ellos verdaderamente, y porque creían, los *apu* se metamorfoseaban realmente en hombres, se desvelaban fácilmente a ellos bajo la forma de *wayra*. O bien, si algo desaparecía, entonces los hombres llamaban, y luego estos *apu* les decían: «sí, eso se encuentra allá». En el caso en el que un animal desaparecía, por ejemplo. Entonces, sí verdaderamente, los *apu* existen, y entonces cuentan: «Aquí es, ¿no lo ves? Aquí es, yo lo vigilo por ti», dicen ellos. Así es como creían en ellos, en los *apu*, y era verdad.

X. R.: ¿Escuchaban verdaderamente lo que decían los *apu*? ¿Lo escuchaban verdaderamente, con todos sus oídos?

A.M.: Sí, tal cual, escuchaban lo que decían los cerros. Muy claro, igual como habla la gente, igual que hablamos nosotros, así exactamente, hablaban con los cerros como se habla con una persona.

Andrés Merma

El rechazo radical del comienzo ha cedido su lugar a una duda: tal vez los *apu* existen, pero tan solo se desvelan a los creyentes: «Creían en ellos verdaderamente, y porque creían, los *apu* se metamorfoseaban realmente en hombres, se desvelaban fácilmente a ellos bajo la forma de *wayra*». La incredulidad refuerza la incredulidad: si no se cree en los *apu*, entonces éstos no se manifiestan, y se tiene tanto más razón para no creer en ellos.

Vemos pues que incluso las actitudes más francas de rechazo no están siempre exentas de una relegitimación subyacente de las creencias tradicionales. Al mismo tiempo que se les impugna una actualidad, se las restablece en su legitimidad de derecho («Entonces, sí verdaderamente, los *apu* existen»), que las circunstancias de la vida habrían contribuido a esconder y a hacer inoperante.

La segunda solución consiste en recomponer las creencias tradicionales, conservándoles su forma pero otorgándoles otro sentido. Ésta es muy frecuente. Consideremos por ejemplo esta entrevista:

A.M.: Yo no... yo no creo en estos *apu*. ¿Por qué? Porque el diablo es quien hablaría en nombre de los *apu*, no son verdaderamente los *apu* quienes hablarían, sino más bien [el diablo], ¿no? Claro, los *apu* no hablan verdaderamente ahora,

sino más bien, el diablo es quien hablaría en nombre de los *apu*, en nombre de tal o cual cerro, del Ausangate, del Yana Urqu, de todos, del Hururu, en su nombre, ¿no? Sí, es el diablo, él es quien hablaría, eso es lo que yo creo, no son verdaderamente los *apu*, eso, eso es lo que yo creo. [...]

Seguro debe producir una voz. O bien tiene un contacto con los curanderos, con los *altumisayuq*. O bien, diríamos más bien, están en contacto, y hacen como un pacto, entonces fácilmente, en cualquier momento...claro, en realidad, no son los *apu* quienes llegan [donde el *altumisayuq*], no es sino el diablo que viene en su nombre, ¿ves?, como está en contacto, han hecho un pacto, eso. Cómo decir, son cosas de la magia, de los curanderos, ese tipo de cosas, ¿ves? Así curan, están en contacto, ¿ya?

X. R.: Pero entonces, ¿hay también un contacto con los *apu*? [...]

A. M.: Sí, como los *apu*, en los cerros, seguramente ahí viven los malos *ispiritu*. Entonces, para cada uno de ellos existe un cerro, cada uno viene de un cerro diferente, y claro, como están en contacto con el *altumisayuq*, es fácil. Claro, así es, pero los que creen en eso, son quienes van a hacerse curar donde el *hampiq*. Pero en realidad, este *altumisayuq*, no llama verdaderamente al cerro, ¿ves? Son *ispiritu* que hablan en nombre del cerro. Son los *ispiritu* de los cerros que vienen, eso es lo que podríamos decir, ¿ya? Es lo que se dice en nuestra tradición, ¿no?

Andrés Merma

Las reflexiones de Andrés ilustran admirablemente la actitud de quienes, convertidos a la fe protestante (las sectas protestantes de la corriente evangelista, de origen norteamericano, son muy activas en el macizo del Ausangate), rechazan en bloque todas las creencias y prácticas rituales tradicionales, so pretexto que están inspiradas por el demonio. Pero se trata de un demonio que se enfunda, por así decirlo, trajes tallados por la tradición. Se reviste de ellos como si se tratase de un disfraz, que utilizaría para engañar a los hombres respecto de su verdadera identidad. Así es como retoma todos los atributos, sin excepción, de las entidades del mundo-otro. En las sesiones chamánicas, los vientos —*wayra*— que se presentan a la mesa ritual del *altumisayuq* son metamorfosis del diablo: «el diablo es quien hablaría en nombre de los *apu*, en nombre de tal o cual cerro, del Ausangate, del Yana Urqu, de todos, del Hururu, en su nombre». Los *machula*, y sus manifestaciones sobrenaturales, son metamorfosis del diablo también, igual que las *sirina*, los *kukuchi*, y otros seres malévolos. El comportamiento del diablo es idéntico en todo aspecto a aquel de las entidades del mundo-otro. Se torna benévolo cuando se realiza ofrendas para él. De otra manera, es malévolo. Esta particularidad autoriza las sesiones chamánicas, pues el «diablo» puede efectivamente venir en auxilio del chamán para combatir el infortunio. Por esta razón es revelador el testimonio de Andrés. Gracias a un «pacto» que han concluido con el diablo, los chamanes curan a sus pacientes: «tiene un contacto con los curanderos, con los *altumisayuq*. [...] hacen como un pacto. [...] Así curan, están en contacto, ¿ya?».

Incluso el diablo es pluralizado: él se desdobla al infinito en malos *ispiritu*, tan numerosos como los *apu* mismos, y quienes, como ellos, residen en los cerros! Así, la homomorfía entre los demonios y los *apu* es total: «Sí, como los *apu*, en los cerros, seguro ahí viven los malos *ispiritu*. Entonces, para cada uno de ellos existe un cerro, cada uno viene de un cerro diferente». Si cada uno proviene en efecto de un cerro diferente, en donde reside, si puede convertirse en el aliado sobrenatural de un chamán y favorecer la curación de las enfermedades, si habla cuando su servidor (*waynillu*) lo convoca a su mesa ritual... uno se pregunta cuál puede ser entonces la diferencia que subsiste entre los malos *ispiritu* y los *apu* del chamanismo tradicional.

De paso, se puede notar que aquí se aplican también las observaciones que hacíamos en el capítulo anterior —a propósito de la duda suscitada por la superposición de representaciones—. Lo que produce una crisis de la fe es el choque entre paradigmas concurrentes, mutuamente incompatibles: «Yo no...yo no creo en estos *apu*. ¿Por qué? Porque el diablo es quien hablaría en nombre de los *apu*, no son verdaderamente los *apu* quienes hablarían, sino más bien [el diablo], ¿no?». Encontrando una fórmula que permite pasar de un paradigma a otro, mediante el juego de travestimientos del diablo en *apu*, o de los *apu* en diablos, Andrés ha logrado un ajuste que restablece la armonía amenazada durante un tiempo. Afirma su nueva fe con fuerza, como testimonian los numerosos «claro», («seguramente»), y el uso frecuente del evidencial ya. Este travestimiento, que se opera casi a espaldas del pastor (como si las homologías entre representaciones produjesen, ellas mismas, enlaces, puestas en correspondencia), permite obtener el acuerdo buscado entre representación y experiencia, transponiéndolas al mismo tiempo, por así decirlo, en una nueva tonalidad.

El mal *ispiritu* puede tomar también la apariencia de un *machula*. Como en el caso anterior, se comporta entonces exactamente como lo hacen los *machula*. El viajero que cometiese la imprudencia de penetrar en una gruta, o en cualquier residencia del *machula*, podrá disponerlo favorablemente a su respecto haciéndole ofrendas:

Entonces, estas *ch'ullpa*¹ actúan también a veces. Es lo que se dice. [El mal *ispiritu*] se metamorfosearía. Dicho de otra manera, el mal *ispiritu* revistiría el aspecto de estos muertos, su cuerpo, para aparecerse a la gente. [...]

Entonces, cualquiera que permanezca ahí [en las grutas] es como si [estuviese expuesto] a una enfermedad contagiosa, ¿no? Entonces, por esta razón ocurren estas cosas. Porque, no es tanto que el *ch'ullpa* se apoderaría de su *animu*, sino más bien que el mal *ispiritu* revistiría [la apariencia del *ch'ullpa*], para parecerse a un *ch'ullpa*.

¹ En este caso, sinónimo de *machula*.

Entonces, este hueso del ancestro —*ñawpa tullu*— produce más o menos como una atracción. Es como si jalara a la persona: sin autorización, ella permanece [en la gruta], se duerme. Entonces, como te digo, hay que presentar una ofrenda, desmenuzando semillas de coca. Es un viejito, ya no tiene dientes, entonces hay que aplastar bien, desmenuzar las semillas de coca, y esparcirlas. Entonces él dice: «ah, gracias hijo mío por lo que me has dado. No te haré enfermar», dice él.

Pero la mayor parte del tiempo, la gente se sienta sin darse cuenta [de la presencia del *ch'ullpa*], entonces ¿qué [hace] él? Toca el cuerpo [de la persona]: ésta se seca. Es como en esta temporada, hay flores [en el fondo de las grutas]: no debe [el *ch'ullpa*] encontrar ahí a un hombre. Si encuentra un hombre, entonces éste se seca. Así es más o menos. Entonces, al dormirse el hombre, [el *ch'ullpa*] toca su el cuerpo. Éste se seca.

Octavio Qanqere

El mimetismo del mal *ispiritu* es tan completo, su identificación al *machula* tan perfecta, que incluso habla como él, y, como él, está desprovisto de dientes: «es un viejito, ya no tiene dientes». Cuando se lee estos testimonios, se tiene la impresión de que la imagen del mal *ispiritu*, evocada durante un tiempo, se esfuma inmediatamente. El pensamiento de los pastores, incluso de los conversos más fervorosos, termina emprendiendo los caminos balizados y familiares de las creencias tradicionales, después de haber intentado alejarse de ellos. Se reproduce, con un afán detallista que traduce el placer que se siente al evocar figuras tan cercanas de la experiencia y de la palabra tradicionales, el discurso de las antiguas creencias, que se piensa, con ingenuidad, haber abandonado.

Así, al mismo tiempo que condenan el sistema de representaciones y las prácticas rituales tradicionales, los conversos las refuerzan, sin darse cuenta y a pesar de ellos. Contribuyen a justificar la existencia de entidades sobrenaturales, aun cuando en última instancia las hacen depender de un «diablo» a quien combaten. Le otorgan una cierta legitimidad al chamanismo, pues admiten que se pueda apaciguar a los demonios y hacerlos menos nefastos mediante prácticas chamánicas. En suma, a la vez que predicán el abandono de las viejas creencias, e incitan a sus vecinos a leer la Biblia y a convertirse a la verdadera fe, estos portavoces de la religión protestante le devuelven una nueva visibilidad a creencias que la modernidad, y el paradigma de la ciencia experimental moderna (sobre todo en su versión cientista), quizás contribuyan a descalificar.

La jerarquía de las iglesias evangelistas no es necesariamente ingenua respecto de esta ambigüedad, aún cuando no comprende sus motivos, y se engaña probablemente sobre su naturaleza, y por ende, sobre el grado de «conversión» de los feligreses. Al contrario, aplicando en ello las recetas de todos los proselitismos, busca aprovecharla. Retomando la estructura de la experiencia religiosa tradicional, de la cual propone un calco, espera hacer menos difícil la conversión. Veamos dos ejemplos de este tipo de estrategias.

El primero ilustra admirablemente la manera cómo las sectas evangelistas buscan sacar provecho de las concepciones tradicionales de la «conversión», es decir, la transformación de un individuo que ha sido expuesto a una manifestación no mediatizada del mundo-otro. Se trata del relato de una iniciación chamánica frustrada:

X. R.: Cuenta, cuenta. Ayer me contaste que el *ghaqa* se descargó sobre ti, ¿no? ¿Cómo sucedió?

O. Q.: Quieres hablar [del día] en el que el *chikchi* se descargó sobre mí. Aquel año, tenía siete u ocho años. Entonces, un día que había ido a hacer pastar a los animales, el *chikchi* se descargó sobre mí. Después de haber recibido la descarga del *chikchi*, ya no podía levantarme. Entonces, me puse a rezar el Padre Nuestro, retomé fuerzas y regresé a mi casa. Iba acompañado de una niña, que debía tener unos doce años. Él [*chikchi*] se había descargado sobre la niña y sobre uno de mis perros también. Entonces, nos levantamos, yo, la niña y mi perro.

Así es como el *chikchi* me atrapó. Mi abuela quiso hacerme curar: «así, serás un curandero –*hampiq* del apu», decía ella. Pero eso no era para mí², porque, sin que supiera, ella mandó traer³, con un *yachayniyuq*, un despacho. El hombre que tenía que traer el despacho se había emborrachado, entonces no lo trajo sino al día siguiente. Por esta razón mi abuela no pudo hacerme curar. Además, la idea ya no me gustaba. Yo quería consagrarme [al culto] del lugar donde recuperé la conciencia⁴, pero he vi que algunos *kuka qhawaq* engañaban horriblemente a la gente, y les hacían daño a sus semejantes. Viendo aquello, me dije: «no quiero caer en una vida tan mala».

X. R.: ¿Me has dicho que fuiste a Sicuani donde uno de tus abuelos?

O. Q.: Como tenía familia, así ocurrió. Era «la bebida», en Sicuani. Mi abuelo era de la región de Langui. Mi abuela tejía mantas. Entonces con mis abuelos bebíamos. Entonces, un día que bebíamos, me dio una tos fuerte, y mi cuerpo se puso a hincharse. A la mañana siguiente, mi abuelo me dijo: «hijo mío, no bebas tanto, has recibido la descarga del *ghaqa*, tu sangre podría dar vueltas y morirías». Entonces, abandoné la bebida. Me consagré al Evangelio.

Octavio Qanqere

Para entender el valor de este testimonio, serán útiles algunas precisiones sobre la personalidad del testigo. Octavio Qanqere es el jefe de la iglesia evangelista (de tendencia adventista) de Phinaya. Él y los pastores que van a veces a Phinaya han convertido a su fe a casi la mitad de los habitantes de la aldea y de la comunidad.

² *Mana nuqapaq chay oportunidad kapuranchu*: eso no era para mí, en el sentido de «ese no era mi destino».

³ *Apachimuq kasqa*: «ella mandó a traer, sin que supiera». La combinación habitual con el pretérito perfecto *-sqa* señala en efecto una acción pasada, que se ha desarrollado sin que el narrador hubiese tenido conciencia de ella en ese instante (ver Itier, 1997: 72).

⁴ En otras palabras, convertirse en *waynillu* del *apu* sobre el cual recibió la descarga de rayo.

Octavio es particularmente intransigente sobre el capítulo de las «Santas Escrituras» (prácticamente solo lee el Nuevo Testamento), y su interpretación de los episodios de la vida de Jesús. Bajo su apariencia bonachona, es un feroz extirpador de idolatrías, decidido sin embargo a adoptar un método pacífico para traer a su grey hacia la verdadera fe.

396

Cuando me hacía el relato de su conversión, ¿estaba reinterpretaba él su experiencia a la luz de su nueva fe? Es muy probable. Desde el inicio, está preocupado por presentarse bajo el aspecto de un joven ardientemente atraído hacia el Dios de los cristianos. Cuando el *qhagya* se descarga sobre él, se desmaya. En cuanto recupera el conocimiento, comienza a recitar el Padre Nuestro. Se esperaría más bien, de parte de un pastor de las Tierras Altas que, en semejantes circunstancias, aún atontado por la violencia del choque que ha sufrido, busque cerca de él los signos tangibles de la elección sobrenatural: bala del *qhagya*, *inqa*, campanitas... De entrada, la actitud de Octavio es potencialmente peligrosa, por cuanto desconoce la voluntad de los *apu*. De regreso a casa, se entera que su abuela quiere hacer de él un «*hampiq* del *apu*», es decir un *altumisayuc*. Él no se opone a ello. Hasta parece compartir este deseo: «Yo quería consagrarme [al culto] del lugar donde recuperé la conciencia». Pero esta concesión a una religiosidad tradicional parece no tener como objetivo sino el de resaltar, por contraste, el inicio de conversión que se opera en él. Ya, la idea de convertirse en *altumisayuc* no lo atrae: «la idea ya no me gustaba». El resto del relato está lleno de referencias a la bebida y a la brujería: los dos blancos predilectos de la prédica evangelista. Al mismo tiempo que relata su conversión, Octavio retoma el padrón de las prédicas. Primero, desde luego, el *altumisayuc* que tenía que traer de Sicuani el despacho destinado a curarlo, y señalar así el comienzo de su iniciación chamánica, es un borracho que no se presenta en la fecha convenida. Luego, Octavio está descontento por la actitud de los chamanes, los *kuka qhawaq*: no sólo son charlatanes (*q'utuq*), sino también, hacen el mal: *wawamasinkunata malta ruwaranku*, «hacen daño [el mal] a sus semejantes». Son brujos, (*layqa*, en la nomenclatura tradicional), que han pactado con las entidades malévolas. Octavio no quiere «caer en una vida tan mala». Estamos de lleno en el discurso escatológico cristiano. Pero el relato continúa. En Sicuani se sitúa el episodio final que decidirá de la conversión de Octavio. Nuevamente se apunta al alcohol y sus daños. Octavio se entrega a la bebida: «con mis abuelos, bebíamos». Esta nueva concesión a un comportamiento frecuente en el mundo rural sólo es señalada como para significar mejor el «sobresalto» que conducirá a Octavio hacia la nueva fe. Ahora bien, este sobresalto es voluntariamente presentado como un rechazo de las creencias tradicionales, y de la posibilidad de abrazar la carrera de chamán. Frente a la orden del abuelo: «hijo mío, no bebas tanto, has recibido la descarga del *qhagya*, tu sangre podría dar vueltas y morirías», Octavio no decide obedecer la orden del mundo-otro. Decide por el contrario privilegiar las causas

adyacentes de la enfermedad de la cual es víctima (la bebida), y dejar de lado lo que la religión de los pastores consideraría bien como la causa eficiente (la cólera del *apu*), estableciendo de manera implícita un vínculo entre la actividad reprehensible (la ebriedad) y las creencias tradicionales. Octavio abandona la bebida, y opta por «consagrarse al Evangelio». Su comportamiento es francamente divergente, en ruptura. La elipsis final (Octavio no se preocupa por justificar su conducta respecto de las creencias tradicionales) señala, seguramente mejor de lo que lo hubiese hecho una argumentación, el abandono de la antigua fe, de la cual no se habla, como si ésta hubiese de alguna manera caído en desuetud.

Se nota de qué manera el discurso misionario evangelista saca provecho de las «hierofanías» tradicionales para intentar ganar nuevos fieles. La descarga de rayo se convierte aquí, ya no en la prueba indiscutible de la elección sobrenatural y de la existencia del mundo-otro, sino en el punto de partida de una conversión, un verdadero momento de ruptura inaugural, inconcientemente deseada en un inicio (testimonio de ello los Padre Nuestro), y que no habría tenido necesidad, finalmente, sino de ser simbolizada por la enfermedad, para pasar a ser perfectamente conciente, y asumida.

El segundo relato es, en varios aspectos, más interesante todavía que el primero, porque —en apariencia— presenta una situación inversa. Es el caso en el que, podríamos decir, la astucia se voltea contra su autor. Escuchemos pues a Leonardo Chullo, *altumisayuyq* de Sicuani, describir su iniciación chamánica —*qarpasqa*—:

L. C.: [...] Bien, y entonces, como te digo, yo resistí a la prueba de la bandera de siete colores⁵ —es como si yo fuese siete curanderos en uno solo—, finalmente me metamorfoseé en una sola persona; estoy solito. Entonces, ves, ahí tienes cuáles son mis atribuciones, con eso, con estos cuatro poderes he podido pasar la prueba de la bandera de siete colores, la pasé con éxito. Ahí está, es la respuesta correcta a tu pregunta. [...]

X. R.: ¿Te hicieron entrar a un lago? Es lo que se cuenta: para que te bañes. ¿Por qué tendrías que entrar en un lago, para bañarte en él?

L. C.: [...] Sumergidos en las aguas de este lago Apanta, en la cumbre de una montaña, esperamos la venida de los parajes, y ellos nos dan instrucciones; penetramos suavemente en las aguas del lago, nadie más que nosotros puede acercarse a este lago, avanzamos hacia el lago, y nos bañamos en sus aguas, y tomamos esta agua. Así es. Eso, es verdad, de esta manera fui, no hace mucho tiempo, al lago de Laramani. Fui al lago de Laramani, solo, totalmente solo, por iniciativa propia, nadie me acompañó. Sobre las orillas del lago Laramani, yo recojo gran cantidad de flores, de flores de todo tipo, en grandes cantidades. Echo flores al lago, las siembro a todos los vientos en el lago, y acto seguido, me desvisto completamente, totalmente, me desnudo por completo, solo tengo mi piel y entro resueltamente al lago, y entonces me baño.

⁵ La bandera de siete colores puede ser una representación del arco iris, que por cierto está asociado con el *qhagya*, y en consecuencia con la iniciación chamánica (Gina Maldonado, com. pers.).

Ahí me hago *sirina*⁶, para ser más poderoso, y [las *sirina*] me bautizan, ya, así es, no es como si entrara normalmente, sin más, en el lago. En este lago, me veo como en un espejo, veo un reflejo que se parece a mi rostro, como si se tratase de otra persona, que hablaría en mi lugar, así es como me siento, terminé, hablo sin freno, pero yo me siento así, me siento totalmente transformado.

Entonces, no es como un baño de todos los días, sin más. Pero si tú quieres acercarte a este lago, si tú quieres llegar a la orilla, tienes que ofrecer un despacho, ahí, en el borde del agua, tienes que hacer libaciones, rociar los alrededores, de esta manera yo entro en este lago. Y en el momento de salir del lago, me pongo ropa nueva, y en cuanto a mis compañeros, ellos me esperan más lejos, ellos no me ven. Entro solo, sin nadie a mi lado, en el lago. Solamente después de haber entrado al lago, y justamente por eso, es que yo obtengo mis poderes, no es un baño como cualquier otro.

El *altumisayuy* Leonardo Chullo

Este relato es sorprendente por varias razones. Primero, por la mención de la prueba de la bandera de siete colores, verosíblemente los siete colores del arco iris (*k'uychi*). El arco iris es percibido a veces como una entidad plena del mundo-otro. Casaverde Rojas nos dice así: «*K'uychi* [...] arco iris [...] habita algunos manantiales en forma de siete madejas de hilo que corresponden a los siete colores del arco iris, los que se despabilan después de las lluvias» (1970: 171). Núñez del Prado Béjar agrega: «[el *k'uychi*] es dañino, puede atacar a las personas. En la mayor parte de los casos, él personalmente no es quien causa daño, sino que su presencia activa los espíritus malignos de las fuentes» (1970: 98)⁷. La prueba de la que habla Leonardo no figura en ningún relato de iniciación chamánica. Se sabe que la bandera del Tawantinsuyu, invención reciente puesto que data de los años 40, está hoy en día ampliamente difundida en el sur andino como un símbolo de identidad colectiva. Se la usa en particular durante las fiestas de la ciudad de Cuzco, marcadas por reconstituciones de ceremonias del periodo imperial. La bandera de siete colores está pues íntimamente asociada a un movimiento indigenista, que toma auge en los años 20 e inspira aún un regionalismo poderosamente ligado a los intereses de una burguesía urbana, desposeída de una parte de sus privilegios por la recentralización económica de los últimos años. Jamás es utilizada en las fiestas tradicionales de los pastores de las Tierras Altas, y de ninguna manera, si damos crédito a nuestros informantes, en el transcurso de las ceremonias de iniciación chamánica⁸.



⁶ *Sirinakuy* podría ser construido sobre el mismo modo que *warmichakuy*: literalmente «hacerse una mujer», casarse. *Sirinakuy* significaría así: apropiarse de los poderes de las *sirina*, transformarse en *sirina* desde el punto de vista de las facultades.

⁷ Los espíritus malignos de los que habla el autor son los *suq'a pukyu*, los ancestros que residen en los manantiales.

⁸ Ver por ejemplo nuestra entrevista con el chamán Teófilo Wamán (Teófilo Wamán, 280501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 527 sq.), o con el chamán Cerapio Mamani (Cerapio Mamani, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 171 sq.).

Las *sirina* no dejan de estar relacionadas con el arco iris [*k'uychi*]: ellas viven en los lagos y los pequeños riachuelos, es decir cerca de los manantiales desde donde se levanta el arco iris, como acabamos de recordarlo: «[la *sirina*] habita las caídas de agua y los riachuelos» (Casaverde Rojas, 1970: 175). Pero, como hemos visto, ellas son siempre entidades malévolas: hechizan a los hombres que pasan a su alcance, y se los llevan consigo *ukhuman*, hacia las profundidades (de la tierra, del lago) en donde moran: ¡ciertamente, ellas no cumplen nunca el rol, que les presta Leonardo, de anfitrionas encargadas de acompañar y de guiar al candidato a *altumisayuq* en el transcurso de la ceremonia de iniciación chamánica! Menos aún, debe «hacerse *sirina*» el futuro chamán, es decir ¡convertirse en *sirina* o casarse con una *sirina*! Existen también otros rasgos incongruentes en la descripción que nos entrega Leonardo. Por ejemplo, el hecho de desnudarse por completo, y de revestir ropa nueva a la salida del baño.

Todas estas «anomalías» son tanto más significativas por cuanto el ritual es aquí presentado como una experiencia subjetiva de «renacimiento». El *altumisayuq* vive su iniciación como una metamorfosis, tras un desdoblamiento: «finalmente me metamorfoseé en una sola persona», y también: «en este lago, me veo como en un espejo, veo un reflejo que se parece a mi rostro, como si se tratase de otra persona, que hablaría en mi lugar, así es como me siento, terminé, hablo sin freno, pero me siento así, me siento totalmente transformado». Esta particularidad es más sugerente aún que todas las precedentes. En efecto, en general, el baño ritual es la fase final de la iniciación. Éste debe confirmar la elección sobrenatural y permitir que el *altumisayuq* reciba, de la voz misma de sus auxiliares del mundo-otro, la seguridad de poder ejercer su función. Sin duda, la experiencia del baño ritual también es vivida subjetivamente. Pero ésto no es lo esencial de la ceremonia. Estaríamos tentados de decir incluso: al contrario. Los vientos —*wayra*— que se dirigen al aprendiz de chamán provienen de los cerros. Los testimonios insisten bien sobre la materialidad de estas voces: se habla de ecos, de soplos, etc. La hierofanía está estrechamente asociada al marco natural de la ceremonia de iniciación. La divinidad se manifiesta a través de los sentidos, en el universo cotidiano de la percepción. Insistir de esta manera sobre la experiencia subjetiva del chamán es inusitado.

El bautizo, que viene también a reforzar la idea de un (re)nacimiento, es además explícitamente mencionado: «ellas [las *sirina*] me bautizan».

Este relato de la ruptura se inscribe en una tradición protestante particularmente implantada en el Perú y en la región de Cuzco, la de los *reborn christians*, de los cristianos que «renacen» a la fe y se hacen bautizar, mayormente en las aguas de un lago o de un río, para marcar su renacimiento y su nueva identidad. Sin ir hasta sugerir que Leonardo es un antiguo *reborn christian* convertido al chamanismo, se puede por lo menos observar que su relato está salpicado de

referencias extrañas a la lógica del chamanismo de las Tierras Altas, y que evocan, en varias ocasiones, rituales del bautizo cristiano. Que algunas secuencias de estos rituales puedan ser explotadas para describir una ceremonia de iniciación chamánica testimonia de una cierta relación de homología entre ambos, y de la propensión del pensamiento religioso a asociar, a un mismo significante, (el baño ritual en un lago) significados disímiles (el bautizo en un caso, la iniciación chamánica en el otro). Así, se tiene la sensación de que el chamanismo puede también obtener un auxilio inesperado (¡y por cierto involuntario!) de ciertas prácticas rituales evangelistas para ganar a su vez nuevos adeptos.

400 ¿Rechazo, recuperación? Entre estas dos actitudes contradictorias, que se sitúan cada una en un extremo del eje de las estrategias de «arreglos» de creencias en apariencia incompatibles, existe una tercera, que vamos a abordar ahora.

2. Los discursos transicionales

Muy a menudo en efecto, los pastores, enfrentados a «discursos sobre el mundo» incompatibles, buscan conciliarlos a pesar de todo, elaborando pasarelas que permiten pasar de uno a otro, es decir, de poder interpretar uno utilizando el paradigma proporcionado por el otro, y viceversa. Esta actitud se manifiesta sobre todo cuando las prácticas, implicadas por cierto tipo de creencias, son intraducibles en los términos del otro tipo, y devienen socialmente inaceptables. La incompatibilidad entre prácticas, y la tensión social que resulta de ello, son los motivos que conducen los individuos a elaborar síntesis, tan ingeniosas como frágiles, porque, en la mayoría de los casos, no se refieren sino a una parte del sistema de representaciones (la que está más directamente implicada en la práctica ritual que se trata de legitimar), y que no permiten resolver las profundas contradicciones que mantienen, a nivel global, los dos sistemas en conflicto. Estas síntesis no constituyen entonces un nuevo «sistema de representaciones», que se sustituiría a los otros dos. Tampoco son estables. Al contrario, se podría decir que uno de sus rasgos más distintivos es una cierta precariedad. Están formuladas de manera fragmentaria, bajo forma de discursos, que nos proponemos calificar de «transicionales», puesto que buscan operar una transición entre creencias, o conjuntos de creencias.

Los discursos transicionales son frecuentes, y nosotros hemos recogido varios ejemplos de ellos. El primero es casi «de circunstancia», ya que su consiste en hacer compatibles las dos lógicas enfrentadas en la celebración de Quyllurit'i:

X. R.: Prenden velas allá arriba, sobre el hielo, ¿no? Justamente, ¿por qué rezan? ¿El Señor de Quyllurit'i estaría en el interior [del glaciar, de la montaña], ahí adentro?

B.C.: Van [allá arriba], allí van. Ya no está aquí. Con todos estos petardos, «siss», forzosamente, se ha escapado allá arriba, sobre la montaña, el Señor de Quyllurit'i. Allá arriba. Tú mismo, si fueras el Señor de Quyllurit'i y que la gente, aquí en el valle, caramba, hiciese explotar petardos, grandes y pequeños: «bumm», «taqq», tú te dirías: «¡no hay manera de dormir!», como nosotros mismos nos lo decimos en este momento⁹. Así es como él también se ha escapado sobre la montaña. Es lo que yo sé. Entonces, solamente cuando todo se vacía, cuando, del fondo del valle, todo está vacío, silencioso, que, claro, regresa a su casa, a la iglesia: entonces, ahí es donde vive. Pero hay demasiados petardos, todos esos artefactos que explotan, «siss»: a causa de todo esto, estos petardos, estos artefactos que hacen «qiriqui, qiriqui», ¡caramba! Le da miedo y se escapa allá arriba, a la cima de la montaña, se larga.

Enseguida, ya, una vez que nos hayamos ido todos, todos, entonces regresa a su cabildo, a su casa, y ahí es donde mora, ¿comprendes?

Braulio Ccarita

Un año más tarde, Braulio me dio de nuevo la misma explicación:

X. R.: ¿Por qué la gente sube hasta aquí? ¿Por qué no están en la iglesia?

B. C.: Venimos con nuestros pecados, somos pecadores. Pero, en mi opinión, [el Señor de Quyllurit'i], no está en la iglesia. El Señor de Quyllurit'i está aquí. Es nuestro *apu*. ¡Claro! El Señor de Quyllurit'i, es nuestro *apu*, ¡pues! Venimos hasta aquí, guiados por su voluntad, y el año que viene, guiados por su voluntad, regresaremos: nos dará más poderes, para que podamos regresar con más frecuencia.

El Señor de Quyllurit'i se va sobre esta montaña: en mi opinión, no se encuentra en el interior de la iglesia misma. Allá, todo es demasiado feo: hay demasiado humo, demasiadas fanfarrias, y eso huele mal. No está allá, perderíamos el tiempo rezándole plegarias: «oh, papá». Aquí, sobre esta montañita, todo es limpio y silencioso, mira: no hay nada ni nadie. Aquí, Nuestro Dios puede escuchar [nuestras plegarias], por eso venimos hasta aquí. El Señor de Quyllurit'i, Nuestro Padre, está aquí.

Por eso que toda esta gente viene hasta aquí, unos llorando, otros sufriendo en silencio: todos venimos hasta aquí, de todas las maneras posibles. Si nos encontramos todos aquí, no es con poca fe, ¡eso no! [El Señor de Quyllurit'i] se escapa [de la iglesia], y trepa hasta aquí.

Braulio Ccarita

Esta versión de la «huída» del Señor de Quyllurit'i hacia el glaciar es común y corriente entre los peregrinos de origen campesino. Tiende a reducir la importancia de la imagen santa, encerrada en la capilla, y de las procesiones

⁹ Esta entrevista ha sido realizada bajo la carpa, cuando ya era de noche.

que se desarrollan *pampapi*, hacia abajo del glaciar. Si recordamos además el hecho de que la roca sagrada está concebida en sí como una *waka*, entonces se entiende que la partida del Señor hacia el glaciar no implique un cambio de lógica, sino más bien la reafirmación de la naturaleza propiamente indígena de la celebración de Quyllurit'i. El *apu* se ha retirado de su *waka*, y permanece en su otra residencia —el glaciar—, hasta la partida de los peregrinos, desde donde regresará a su «casa», su «cabildo». Se puede interpretar la «huída» del Señor en términos indígenas. Para los cristianos sin embargo, esta huída es igualmente concebible. Braulio toma el cuidado de identificar la ascensión del glaciar a una «penitencia» que deberían realizar los pecadores para pagar sus culpas: «Venimos con nuestros pecados, somos pecadores». Este camino de penitencia reafirma su fe: «Si nos encontramos todos aquí, no es con poca fe, jeso no!». Y recuerda también que la verdadera residencia del Señor, es la capilla, y no la montaña: «entonces regresa a su cabildo, a su casa, y ahí es donde mora». Si el Señor se ha retirado sobre el glaciar, es porque está incomodado por el bullicio de los peregrinos, por los petardos que hacen explotar a todas horas, por su música bullanguera: «Tú mismo, si fueras el Señor de Quyllurit'i y que la gente, aquí en el valle, caramba, hiciese explotar petardos, grandes y pequeños: «bumm», «taqq», tú te dirías: «¡no hay manera de dormir!», como nosotros mismos nos lo decimos en este momento». Así, la partida del Señor es debida a una cierta forma de impiedad que manifiestan los peregrinos poco preocupados por su tranquilidad¹⁰. Y si los campesinos ascienden las pendientes nevadas, es por el contrario, para poder dirigir sus plegarias al Señor, en una actitud reverenciosa y piadosa: «Aquí, Nuestro Dios puede escuchar [nuestras plegarias], por causa de esto venimos hasta aquí. El Señor de Quyllurit'i, Nuestro Padre, está aquí».

El relato de la huida del Señor sobre el glaciar de Qulqipunku presenta todas las características del discurso transicional. Éste permite justificar la ascensión de los *Ukuku* y de los pastores sobre las pendientes nevadas del *apu* en términos cristianos. No hiere ni la lógica indígena, ni la fe católica. Pero, como se ha visto, es relativamente precario, porque, a fuerza de minimizar la importancia de la imagen del Cristo impresa en la roca sagrada, en beneficio del glaciar inmaculado de Qulqipunku, atenta contra la reinterpretación católica de la fiesta. Inversamente, al justificar la ascensión con el pretexto de «penitencia», oculta ciertos aspectos de la práctica ritual de los *Ukuku* y de los peregrinos: el corte de los bloques de hielo, las plegarias para el rebaño, etc.



¹⁰ Esta insistencia sobre el ruido, el bullicio de los peregrinos, es también sintomática de la transformación del santuario, y de la ruptura entre campesinos pobres de la región del Ausangate, y ciudadanos mestizos que provienen de las grandes aglomeraciones, y sobre todo de la región de Puno. Las fanfarrias del Qollao producen en efecto un bullicio ensordecedor, e introducen nuevas danzas (morenada, saya) típicas del altiplano boliviano, para desagrado de los habitantes de la región, que no pueden ya hacer escuchar al Señor el son de sus flautas (*qina*, *lawita*, *pinkuyllu*).

Pero este relato está, como se ha dicho, muy difundido entre los peregrinos, y es relativamente estable en el tiempo. Esto significa que la «precariedad» de la que hablamos no es de orden cronológico. Los discursos transicionales pueden manifestar, sobre el plano de la cronología, una remarcable robustez. Son precarios sobre todo en términos intelectuales, puesto que, no logrando operar completamente una síntesis de los contrarios, están constantemente amenazados de disolución. Son siempre además, como es el caso, discursos paralelos, periféricos, casi clandestinos. No se consolidan nunca en una versión «oficial». Contienen a menudo modalizadores verbales, que les otorgan el carácter de verdades poco seguras: «en mi opinión, [el Señor de Quyllurit'i] no está en la iglesia». Ocurre que el conflicto que les dio origen nunca está totalmente superado: «Se ha ido hacia las alturas de Paucartambo, según cuentan. [...] Según cuentan, él [el Señor de Quyllurit'i] no estaría ya aquí, no sé». Los marcadores gramaticales testimonian de la indecisión del locutor: uso del condicional (*manas kanmanñachu*: ya no estaría aquí), del citativo «-s» en *mana-s*: «según dicen», y finalmente, confesión de ignorancia en castellano: «no sé».

Tomemos otro ejemplo más, que nos convencerá aún mejor de la profundidad histórica de los discursos transicionales. En los años 70, cuando Gow & Condori efectuaban su investigación sobre la religión de los pastores de la comunidad de Pinchimuro (al pie de la fachada norte del Ausangate), se les informó de lo siguiente:

«Ahora voy a contar del Ausangate y por qué actualmente dicen que no da estrella a los *altomisas*. Antes el *altomisa* vivía con el Ausangate. Entonces el Ausangate le enseñó todo al *altomisa*. Ahora los *altomisas* han desaparecido: Ellos ganaron a Dios. Eran poderosos. Hasta los *Apus* eran poderosos. El *altomisa* hablaba con los judíos, hablaba con los diablos. Por eso se lo prohibieron. Ya no les da esa estrella. Ellos hablaban con los judíos y hasta empezaron a comer a la gente. Por eso Dios ya no los quiere a esos. Tenían el poder para hacer cualquier cosa» (Gow & Condori, 1982: 56).

Así, nos enteramos de que en nuestros días ya no hay (no puede ya haber) *altumisayuc*, porque Dios, celoso del poder que habían adquirido, ha prohibido a los *apu* (aquí: *rugal*) que les den la *istrilla*, es decir los poderes chamánicos. Ahora bien, resulta que treinta años después del estudio de Gow y Condori, hemos podido recoger el mismo discurso transicional de un *pampamisayuc* de la comunidad de Paqchanta (cerca de Pinchimuro), Nazario Turpo¹¹. Según la versión de Nazario, Dios habría tapado «las orejas» de los *apu*, para que no pudieran oír las invocaciones de los *altumisayuc*. Imposible entonces pretender ser un «*altumisayuc*». Los *altumisayuc* actuales son todos charlatanes. Su práctica



¹¹ Para una discusión detallada de este testimonio, véase también Ricard Lanata (2007).

ritual está prohibida por el Dios cristiano, el que está en el *hanaq pachapi*, en el paraíso. Pero si los *apu* han devenido sordos a las invocaciones de sus servidores, se trata de una sordera parcial y altamente selectiva. Porque los *apu* «ven todo, oyen todo, saben todo» lo que dicen los hombres, nos dice Nazario. Todavía son sensibles a las ofrendas que se les hace. En consecuencia, los ritos de ofrendas (precisamente aquellos de los cuales Nazario tiene la especialidad), permitidos puesto que no exigen una comunicación no mediatizada con las entidades del mundo-otro, conservan una eficacia. La legitimidad del *pampamisayuq* no está disminuida por la decisión divina de «tapar» las orejas de los *apu* a las llamadas de sus antiguos «servidores».

404

Estamos de nuevo frente a un «discurso transicional», que permite justificar la práctica de los *pampamisayuq* (es decir, los ritos de ofrendas), en términos a la vez católicos y tradicionales. Solamente la práctica chamánica está prohibida. Los *apu* se convierten en «autoridades tradicionales», cuya existencia estaría tolerada por el Dios cristiano, a condición sin embargo de que sus poderes sean limitados. La solución propuesta se parece a una suerte de *indirect rule*¹² mística. No exige una re elaboración total de las creencias tradicionales en los términos de la fe cristiana: los *apu* son todavía aquellos que «ven, saben y oyen» toda cosa. Ellos conservan su estatus de fuerzas «superiores», animadoras y ordenadoras. Simplemente les está prohibido conversar con sus chamanes.

Transicional, este discurso es también, al igual que el anterior, precario. Porque consigue negarse a pronunciarse entre el panteón católico (colocado bajo la suprema autoridad de Dios) y el panteón indígena, sobre el cual presiden los *apu*, tan sólo a costa de una inconsistencia. Los poderes del Dios cristiano están disminuidos, pues debe tolerar la existencia de los *apu*. Los de los *apu* también lo están. Buscando salvar dos versiones contradictorias del mundo, el discurso transicional las fragiliza a ambas. Hasta ahora hemos examinado discursos transicionales que han adquirido el estatus de palabra «colectiva», en la medida en que se los encuentra, con variantes mínimas, en los testimonios de diferentes informantes. Pero otros son improvisados. Esto ocurre en particular cuando el etnólogo, atento a las contradicciones que nacen de la coexistencia forzada de paradigmas interpretativos incompatibles, impele a su interlocutor para que se justifique. Ya hemos visto un ejemplo de ello, cuando tratamos de las representaciones de la vida ultratumba entre los pastores de las Tierras Altas. Retomemos el análisis de nuestra entrevista con Máxima Chuquichampi y Braulio Ccarita:

Máxima Chuquichampi: [Después de su muerte, las almas] parten para el volcán, parten para el *hanaq pacha*, ¿no? Allá, en el *hanaq pacha* las almas están descansando, soplando, ellas viven allá, ¿no?

¹² Del nombre del sistema de gobierno que los británicos adoptaron en sus colonias.

[...] Algunas de ellas, las que han cometido pecados, se van al infierno, al *ukhu pacha*, se van: Dios Nuestro Padre las escoge, a las que han cometido pecados, ¿entiendes? A las que no los han cometido, les dice: «¡ven hacia mí!», las llama, Dios Nuestro Padre, [a su lado] al *hanaq pacha*. Ahora, [estas almas] descansan, bienaventuradas, en la gloria del *hanaq pacha*. [...]

X. R.: ¿Y qué hay de los *kukuchi*? [Te hago esta pregunta] porque estos *kukuchi* son como almas condenadas, ¿no? Entonces, ¿por qué no van [los *kukuchi*] hacia el *ukhu pacha*? ¿Por qué vagan, por qué permanecen atrás, errando?

M. C.: Los que han cometido pecados, se quedan acá abajo, errando. Los que no los han cometido parten al *hanaq pacha*.

X. R.: Pero estas almas condenadas, ¿no van al *ukhu pacha*?. Se quedan aquí, dando vueltas, ¿no? ¿Por qué son diferentes?

M. C.: Son diferentes, ¡por supuesto! A causa de su pecado vagan, ¿entiendes? Han cometido demasiados pecados, entonces vagan. Nuestro Padre no llama a su lado quienes han cometido pecados, ¿no?

X. R.: Ahí estamos. Entonces son diferentes, ¿no? Porque han cometido pecados, ¿es eso?

Braulio Ccarita: Es por eso, porque han pecado demasiado, bueno: «¡ándate, ándate a vagar, en castigo por tus pecados, sufrirás!». Por esta causa vagan aquí abajo. Porque han pecado mucho.

X. R.: Ellas no van al *ukhu pacha*, ¿no?

B. C.: No, no todavía. Primero tienen que acercarse al borde de los lagos, llegar hasta todas las abras. En cada abra, hay cruces: por todo lado en las montañas, en Sicuani, por todo lado, hay cruces que se erigen sobre las rocas. Ellas deben llegar a esas cruces, a cada una de estas cruces, y solo después se salvan¹³. [...]

Nuestro Padre les da esta orden: «tú, tú eres pecador, ándate un poco sobre el Ausangate». Entonces, los que son grandes pecadores parten en dirección del Hawayqati, del Nina Para. Ahí se encuentran los que han pecado. Los grandes pecadores, están buenos para el Nina Para. Están encarcelados, encarcelados, sí, una prisión de hierro. De ahí no saldrán, Nuestro Padre los ha encarcelado. ¡Si saliesen de ahí, nos devorarían de seguro! Y a ti también, ya no te pasearías más solo: ¿quién sabe sobre qué ladera desolada de montaña ellos vendrían hacia ti? Una vez que nos hubiesen devorado, sólo quedaría nuestra ropa: la amontonarían. Para evitar que nos devoren [Nuestro Padre] los encarcela. Hablo de la gente que ha cometido pecados.

X. R.: Pero estos pecados, ¿de qué tamaño son?

M. C.: Pongamos, Javier, que tú estás hablando tranquilamente con tu hermana, y que de repente te encuentras con un bebe: este tipo de pecadores. Eso podría ser con tu madre, también. Esa gente está en una prisión de hierro: si no estuviesen ahí, nos comerían, ¡no cabe duda!. Es seguro.

¹³ Cf. Nuñez del Prado Béjar (1970: 11).

X. R.: ¿Pero por qué nos devorarían, esos?

M. C.: Es que, Nuestro Padre los deja salir diciéndoles: «¡ándate, y devóralos!». Ellos devoran a la gente, para pagar sus pecados, por orden —*kamachisqa*—. Si no quieren comer, tal y como recibieron la orden de Él, entonces [Nuestro Padre] los encarcela.

Máxima Chuquichampi y Braulio Ccarita

406

Vemos cómo, en el transcurso de la entrevista, la posición de Máxima evoluciona, a medida que ella ensaya sucesivamente diversas soluciones para conciliar representaciones contradictorias de la muerte. Al inicio, ella se refiere exclusivamente a la teoría cristiana del paraíso y del infierno¹⁴. El Dios cristiano es quien, después de haber examinado la vida del alma, decide sobre su destino final. Los pecadores irán al infierno (*ukhu pacha*): «Dios Nuestro Padre las escoge, a las que han cometido pecados, ¿entiendes?». Solamente ciertas categorías de muertos tienen un destino diferente: se trata de los *kukuchi*¹⁵.

¿Por qué no van al infierno, como los demás? Porque la naturaleza de sus pecados exige un tratamiento particular. Estos son grandes pecadores: «[Estas almas] han cometido demasiados pecados, entonces vagan». Pero, ¿cómo integrar el estatus liminar de los *kukuchi* (no son muertos, ni vivos) en el seno de la bipartición *ukhu pacha* / *hanaq pacha*? La penitencia de los *kukuchi* es asimilada a un purgatorio, pero de un género singular, puesto que precede a la estadía en el *ukhu pacha*: «X. R.: Ellas no van al *ukhu pacha*, ¿no? / B. C.: No, no todavía». Esta solución es por decir lo menos original, si pensamos que se aplica a los «más grandes pecadores» y que el purgatorio, en la tradición católica, ocupa más bien una posición intermedia entre el infierno y el paraíso. Braulio parece por cierto cambiar de opinión sobre su solución diciendo que después de su periodo

¹⁴ El *ukhu pacha* al cual se refiere Máxima es pues el «infierno» cristiano, y no un purgatorio, como se podría creer basándose sobre el catecismo que se predicaba a los Indios en los siglos XVI y XVII. Se podría incluso decir que el sentido de «*ukhu pacha*» está influenciado por el discurso de los misioneros protestantes evangelistas — muy activos en el macizo del Ausangate —, más que por el catecismo católico. La equivalencia entre *ukhu pacha* e «infierno» está explícitamente establecida por Máxima: «Algunas de ellas, las que han cometido pecados, se van al infierno, al *ukhu pacha*, se van». Pero esta representación del después de la muerte se combina con aquella de la «montaña-volcán». Esta montaña-volcán no es tampoco, como se podría pensar a primera vista, una transposición directa de la representación europea medieval del infierno-volcán, o infierno-montaña. Porque todos los muertos van ahí, sea cual fuere su estatuto (ver sobre este punto M. Chuquichampi, 150203b, /20/ -/26. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 446). La montaña-volcán no está pues reservada a los pecadores, tampoco es un «infierno», residencia de los «más grandes pecadores», de la cual el *ukhu pacha*-purgatorio constituiría la contraparte. Nos parece obvio que la representación de la «montaña-volcán» retoma en parte los rasgos de la antigua «*supay marca*», o morada de los muertos (cf. Taylor, 2000), que se situaba, en la época pre-colonial dentro de las montañas o de los volcanes.

¹⁵ Las respuestas de Máxima a la pregunta sobre los *kukuchi* dan, a primera vista, la impresión de concernir a las «almas condenadas» en general, es decir a los malos muertos (secciones iniciales de la entrevista). Pero la evocación de la «devoración» («¡Si saliesen de ahí, nos devorarían de seguro!») despeja la duda sobre este punto: las «almas condenadas» que están condenadas a errar, en las laderas de las montañas, antes, o de ser «salvadas» («salvarse»: *librakuy* en términos de Máxima), o de ir al *ukhu pacha*, son pues *kukuchi*.

de penitencia, los *kukuchi* se «salvan». Si existe una redención para estos «más grandes pecadores», los demás, aquellos que están encerrados en el *ukhu pacha*, ¿también tienen derecho a ello? Nada en la entrevista lo deja pensar.

Sea como fuere, falta todavía justificar el comportamiento de los *kukuchi*. ¿Cómo permite Dios que estas almas errantes la emprendan violentamente contra los vivos? Una primera posibilidad consiste en decir que éstas se han sustraído a la vigilancia divina: «¡Si saliesen de ahí, nos devorarían de seguro!». Pero esta solución es insatisfactoria por cuanto parece limitar la omnipotencia divina. Más vale entonces creer que Dios mismo es la causa del comportamiento de los *kukuchi*: «Nuestro Padre los deja salir diciéndoles: «¡ándate, y devóralos!»». Entonces, los *kukuchi* son devoradores «por orden» (*kamachisqa*): «Devoran a la gente, para pagar sus pecados, por orden. Si no quieren comer, tal y como recibieron la orden de Él, entonces [Nuestro Padre] los encarcela».

Como se ve, ninguna de estas soluciones resuelve efectivamente el problema de la coexistencia de dos representaciones, profundamente incompatibles, del más allá. Se las ensaya por turno hasta llegar a una suerte de «moral provisional», que parece reconciliarlas por un instante. Pero el discurso transicional que se habrá elaborado arduamente no resistirá, es probable, a otra serie de objeciones. Mientras tanto, permite al pastor conservar su creencia tradicional sin derogar la moral cristiana.

Lo que es particularmente interesante en esta última entrevista, es que la posición de Máxima parece evolucionar a medida que las preguntas del etnólogo la acorralan. La precariedad de la «transición», que por un momento pareció definitiva, es manifiesta. Contrariamente a los casos anteriores, esta transición es sensible a la duración. Pero más que a la duración, depende del contexto de enunciación. En efecto, no cabe ninguna duda de que la entrevista hubiese podido ser interrumpida después de la primera respuesta, incluso antes de que el asunto de los *kukuchi*, y sus relaciones con la escatología cristiana, fuese abordado. Y probablemente también, las respuestas hubiesen sido diferentes si, en vez del etnólogo, Máxima se hubiese encontrado frente a otro interlocutor: un pastor evangelista, un sacerdote católico, su hijo de retorno de la ciudad, etc. Se entiende pues que los «discursos transicionales» se modifican considerablemente, a lo largo de dos ejes (diacrónico, sincrónico) y en función de varias variables: el tipo de interlocutor y el grado de franqueza permitido con él, sus intereses, las circunstancias inmediatas de la enunciación, etc. Estas observaciones no le restan nada al valor de nuestro ejemplo: lo que es válido frente al etnólogo lo es también, *mutatis mutandi*, frente a los demás interlocutores de los pastores.

En estas condiciones es difícil sostener que la noción de «sincretismo» pueda servir de alguna manera como herramienta para la interpretación de los fenómenos religiosos que se pueden observar en las Tierras Altas, siempre que

esta palabra sobre el sentido de una «amalgama de elementos míticos, culturales u organizacionales de fuentes diversas en el seno de una misma formación religiosa» (Rivière, 2000: 692). En efecto, en el caso de la religión de los pastores, no se puede hablar de «una misma formación religiosa». Más bien, a lo largo de nuestro análisis nos ha parecido que los pastores conservan aún su antiguo chamanismo, si no intacto, al menos preservado en su coherencia intelectual y práctica. Y que este chamanismo cohabita con otros sistemas religiosos concurrentes: el catolicismo, el protestantismo, e incluso el cientismo. De manera general, se puede hablar de una coexistencia de paradigmas interpretativos diferentes, pero en ningún caso de una síntesis estable (es decir que persistiría en la duración) de estos paradigmas en el seno de «una misma formación religiosa», como puede decirse del vudú, por ejemplo. Los pastores se esfuerzan por construir pasarelas entre estos paradigmas, es decir por hacerlos, aunque fuese temporal y parcialmente, compatibles. Estas pasarelas alcanzan a veces el estatus de palabra colectiva: acaban entonces perteneciendo a la tradición oral del Ausangate. No por ello dejan de ser precarias, por cuanto no logran resolver la contradicción que les dio origen. Otras veces, al contrario, no cruzan los límites de la esfera privada: constantemente destruidas y abandonadas, constantemente re-elaboradas, ofrecen entonces un testimonio del esfuerzo de los pastores por dar un sentido a su práctica ritual y a su universo de representaciones.

¿No se podría pensar en efecto de los discursos transicionales que éstos manifiestan una facultad fundamental de la razón, la misma que, enfrentada con «versiones del mundo» disímiles, busca interpretar una en los términos de la otra, e inversamente? Podríamos decir entonces, junto con Nelson Goodman, que el acto de conocimiento no consiste tanto en afinar un paradigma interpretativo, en detrimento de todos los demás, sino más bien en aprender a pasar de un paradigma a otro, en función de las circunstancias, y del objeto que se busca interpretar, es decir «conocer». O más precisamente aún: «conocer» significaría saber emplear cada paradigma en las condiciones de «justeza» apropiadas, es decir cuando su uso es pertinente. Goodman habla al respecto de «ajustes»:

«En estas condiciones, conocer no podrá exclusivamente, o incluso en primer lugar, concernir la determinación de lo que es verdadero. Descubrir, no es llegar a una proposición que será afirmada o defendida, sino a menudo, como cuando se coloca una pieza en un rompecabezas, es encontrar un ajuste» (Goodman, 1992: 31).

Encontrar un ajuste equivale en este caso a «hacer un mundo». Goodman evoca varias «maneras» de hacer mundos: el recorte de la realidad en elementos significativos («composición y descomposición»), la ponderación de estos elementos, su agenciamiento, su supresión, y su deformación. Las «versiones del mundo» —se puede también hablar, como lo hace Quine, de «esquemas

conceptuales» (ver Delpla, 2001: 103-108)¹⁶— que coexisten en el macizo del Ausangate han sido introducidas con la ayuda de estos procedimientos. Para pasar de una versión del mundo (y del mundo-otro) en la que el *apu* es un ordenador inmanente, a una versión del mundo en la que Dios es un creador trascendente, o más aún a otra en la cual los fenómenos naturales son solamente el producto de cadenas de causalidades, es preciso sin duda entregarse a recomposiciones (un fenómeno que era significativo en una versión del mundo deja de serlo en otra), a re-agenciamientos (en la jerarquía de los fenómenos), a re-ponderaciones (de su lugar en el interior de esta jerarquía), etc.

En estas condiciones, ¿qué sentido otorgarles a los «discursos transicionales» de los pastores de las Tierras Altas? Sin duda, estos pastores también se encuentran en busca de un ajuste, e incluso, de una «organización general» de sus creencias, que les permita «construir un mundo a partir de los otros» (Goodman, 1992: 14-15). Pero en lugar de elaborar un «meta-discurso», capaz de englobar todas sus creencias en el seno de una teoría general de la creencia (estrategia que tendría que ver con un proyecto propiamente filosófico), ellos se esfuerzan por reducir un sistema de creencias en los términos de otro sistema, y vice versa: procedimiento difícil, por no decir destinado al fracaso (porque los sistemas no son reducibles unos con otros) y por ello constantemente reemprendido. Goodman ya había previsto esta posibilidad y sus límites:

«Es difícil construir una reducción en algún sentido razonablemente preciso; ésta es casi siempre parcial y rara vez —si no es nunca— única» (Goodman, 1992: 13).

Los discursos transicionales ilustran el afán permanente de restablecer una coherencia entre prácticas y creencias incompatibles, sobre todo cuando éstas entran abiertamente en conflicto. Ahora bien, como ya se ha destacado¹⁷, el conflicto cognitivo se encuentra a menudo (temporalmente) neutralizado por la ambivalencia de la fe de los pastores. Cuando los paradigmas interpretativos logran ser contenidos en el interior de universos performativos claramente diferenciados (la fiesta católica por un lado, los rituales tradicionales por el otro, por ejemplo), entonces los pastores parecen no tener ninguna dificultad en enfundarse, cuando las circunstancias los invitan a ello, dentro de uno u otro paradigma, y en adherir a sus contenidos. Esta solución ya no es admisible cuando los paradigmas entran «abiertamente» en conflicto, es decir cuando sus contextos de efectivización (sus contextos preformativos) se superponen. El proselitismo de las iglesias alienta desde luego esta superposición¹⁸.

¹⁶ «Empleado por Quine como equivalente de teoría o incluso de lenguaje, un esquema conceptual se convierte en un conjunto de enunciados que son considerados verdaderos o falsos» (Delpla, 2001: 128).

¹⁷ Ver nota 18 del capítulo 4.

¹⁸ Quyllurit'i es un ejemplo de tales superposiciones, pero podríamos citar muchos otros, favorecidos, particularmente, por el celo de las sectas evangelistas. Sobre esta discusión, véase Ricard Lanata (2007).

Los discursos transicionales son por lo tanto empresas condenadas a permanecer limitadas y fragmentarias («parciales», para retomar la palabra de Goodman). La síntesis momentáneamente producida, apenas formulada, está amenazada de obsolescencia. Pero su valor reside en que ella permite apaciguar el conflicto y relegitimar prácticas y sistemas de representaciones aparentemente incompatibles.



410

Los mismo puede decirse, en definitiva, de las representaciones chamánicas, como hemos intentado mostrarlo en el transcurso de los dos últimos capítulos. Perpetuamente amenazadas por los desmentidos de la experiencia, que no son bastante numerosos, ni bastante categóricos sin embargo para llegar a arrebatarles toda legitimidad, ellas son siempre refundadas en teoría, como ideas religiosas que permiten pensar el mundo y su devenir, y que contienen en sí mismas los principios de una práctica ritual. Entre la experiencia vivida y la representación, entre los hechos y el derecho, el pensamiento de los pastores opera un constante vaivén, que termina reforzando su adhesión al chamanismo. Confrontados a «versiones del mundo» concurrentes, y constreñidos por la presión social que les exige adaptar sus prácticas a este nuevo contexto de cambio, los pastores pueden estar tentados de adoptar una versión en detrimento de todas las demás. Pero la mayor parte del tiempo, estas estrategias no son capaces de eliminar el antiguo paradigma interpretativo, que continúa fundando, por debajo, las reglas que rigen la reproducción social. Por esto, los pastores prefieren a menudo elaborar discursos transicionales, que permitan conciliar representaciones y ritos en apariencia incompatibles. Esta conciliación es generalmente conseguida a costa de la integridad lógica de cada sistema: por eso es precaria y está siempre amenazada de desaparición. Es preciso fortalecerla constantemente, reformulándola: por esta misma razón, puede adquirir el estatus de palabra colectiva y pasar, erróneamente, por un nuevo discurso totalizador, una «versión del mundo» sincrética y estabilizada. Más bien, aquello que los discursos transicionales parecen autorizar es la difícil coexistencia —y no exenta desde luego de tensiones— entre paradigmas de interpretación del mundo mutuamente exclusivos.

Los mecanismos cognitivos que fundan la adhesión a las creencias, y la naturaleza misma de las creencias así constituidas, son extremadamente difíciles de ceñir, porque se caracterizan por su carácter lábil y polimorfo. Esta situación constituye un verdadero desafío para la interpretación antropológica. Frente a un informante cuyos pensamientos son, si no inasibles, por lo menos difíciles de aprehender, ¿no debe el investigador cuidarse de construir interpretaciones apresuradamente? Debe estar siempre dispuesto a cuestionarlas, reconociendo también que el objeto

que se propone estudiar puede variar en el tiempo, como es el caso de los discursos transicionales, y de la actitud de los pastores respecto de sus creencias y de la mejor manera de preservarlas de la disolución. Así, el informante se convierte en interlocutor, y el etnólogo debe regularmente re-emprender la edificación de su saber, sin —al descansar los mecanismos cognitivos en cuestión sobre la práctica social— convertirse en un nuevo Sísifo, en el sentido de que toda esperanza de acumulación de los conocimientos le fuese prohibida.

Pero sobre todo, la situación que acabamos de identificar exige del etnólogo, y de los individuos extraños al universo de los pastores de las Tierras Altas en general, referirse siempre a un principio que estaríamos tentados de llamar «de precaución interpretativa». Un principio de prudencia, en suma, encuadrado por una guía metodológica de la interpretación, que contenga una síntesis de los errores hermenéuticos más frecuentes, y así pueda ayudar sus usuarios a evitar equivocaciones burdas con respecto a los enunciados de sus interlocutores, concluyendo apresuradamente que son inconsistentes y hasta irracionales. Nuestro próximo capítulo estará consagrado al bosquejo de una guía de este tipo.

Capítulo 14

Las trampas de la interpretación

413

Para el etnólogo aún no familiarizado con el pensamiento de sus interlocutores, el acto de comunicación se presenta como una empresa audaz y repleta de trampas. Al mismo tiempo que los interroga sobre sus concepciones del mundo-otro, él no dispone, para interpretarlas, sino de sus propias ideas y reflexiones, importadas de una experiencia y de una cultura diferentes. Así, su diálogo es en parte un monólogo, un discurso interior en donde se enfrentan, por un lado, sus creencias y mecanismos de pensamiento mejor establecidos; por otro lado, discursos «otros», e incomprensibles a primera vista porque emplean presupuestos implícitos que solamente sus interlocutores conocen. La experiencia de trabajo de campo consiste en un largo «aprendizaje de la evidencia», que exige del investigador poder, como se dijo, emplear los términos y las proposiciones del lenguaje indígena en «todas las situaciones de referencia» proporcionadas por la vida social.

Para lograrlo, le es preciso cuestionar constantemente las interpretaciones que, por un instante, había creído poder considerar definitivas. Su trabajo se parece en ello al de un óptico, quien debe tallar y pulir su lente para que se ajuste a la dolencia de quien lo usará, permitiéndole captar la realidad en todos sus detalles. El etnólogo es un discapacitado que debe confeccionarse anteojos (herramientas interpretativas) adecuados, para corregir su mala vista, es decir su propensión a distorsionar los hechos que observa y a interpretarlos de manera impertinente.

Yo mismo he vivido esta experiencia cuando, intrigado por la aparente indefinición de nociones fundamentales, y sin embargo situadas en el corazón mismo del sistema de representaciones que me propuse describir, tuve que revisar constantemente las «traducciones» que había esbozado en un primer momento. O cuando me esforzaba por reconstituir el recorrido iniciático del chamán, para distinguirlo de los demás oficiantes rituales que se designaba con términos cuyos significados parecían superponerse: ahí también, en definitiva, de lo que se trataba era de alcanzar una traducción adecuada de nociones, o de proposiciones, es decir una interpretación adecuada.

414

Decir que la etnología es ante todo un asunto de traducciones y de interpretaciones, y que procede por «ajustes» sucesivos, no es por cierto una novedad. Uno de los principales debates concerniente al estatus de la disciplina se refiere precisamente al hecho de saber si el método que ésta emplea para «interpretar» y «traducir» su objeto puede con alguna razón ser calificado de «científico» y en definitiva, si son posibles «traducciones» adecuadas, es decir fieles a la realidad social y cognitiva que constituye su objeto —ver Sperber (1982)—. ¿Se puede traducir las palabras de su informante sin traicionarlo? ¿La etnología es algo más que un catálogo de categorías interpretativas inadecuadas, que reflejan más los prejuicios o las preocupaciones del etnólogo que las concepciones de sus informantes? La traducción de culturas «exóticas», ¿no es fundamentalmente «indeterminada», como lo sostenía Quine? Estas preguntas son familiares, y acompañan al etnólogo a lo largo de toda su permanencia entre sus anfitriones. Es difícil responder a ellas, a no ser que se evoque casos concretos, y se muestre cómo se esbozan, en la mente del investigador (y más generalmente en la del «extranjero»), interpretaciones y «traducciones», que luego habrá de poner a prueba, en todas las situaciones de referencia en las que su uso es pertinente.

Esto es lo que nos proponemos hacer aquí, a partir de dos diálogos grabados en Siwina Sallma. Como se verá, estos diálogos presentan dificultades de interpretación. El primero se refiere al estatus de los chamanes, sus poderes, la distinción entre *altumisayuy* y *paqu*. Mi interlocutor, Braulio Ccarita, no es un especialista del chamanismo. Su posición es representativa de la de los pastores, a quienes se podría calificar de «usuarios» de la institución chamánica². Es muy

¹ La tesis «de indeterminación de traducción», defendida por Quine, proviene de su crítica de la noción de «significación» que ya hemos recordado. Si no existen «significaciones» pre-establecidas, el etnólogo no puede «traducir» el lenguaje de sus informantes sino prestándoles la misma ontología y las mismas leyes lógicas fundamentales (la de la lógica bivalente) que las suyas. Entonces tiene que referirse a un «principio de «caridad» lógica. Para un excelente resumen de la posición de Quine y de su utilidad respecto del saber antropológico, ver Delpla (2001).

² Este diálogo es una síntesis de dos entrevistas. La primera del 27 de marzo de 2001, y la segunda del 20 de abril del mismo año. La síntesis está intitulada (Braulio Ccarita, *Synthèse*, 200401. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 149 sq.).

interesante este diálogo para comprender mejor la manera cómo la sociedad de las Tierras Altas considera la función y el estatus de sus chamanes. El segundo se refiere también a las categorías de oficiantes rituales (*altumisayuy* y *paqu*) y a los *apu*, sus poderes, y su lugar en la jerarquía de las entidades del mundo-otro. En esta oportunidad mi interlocutor es Basilio Chuquichampi, un pastor versado en la tradición (no se define casi nunca como *pampamisayuy*) de Sallma.

Buscaremos esclarecer, en el análisis de estas entrevistas, dos ejemplos de «traducciones erróneas», que provienen directamente de errores interpretativos de diverso orden. Esto nos llevará a evocar algunos mecanismos cognitivos de la adhesión a las creencias que ya hemos discutido largamente. El desconocimiento de estos mecanismos puede en efecto falsear la interpretación, incitando al etnólogo a atribuir a los enunciados de su interlocutor contenidos de significado erróneos. Pero también descubriremos otras «trampas» hermenéuticas, que el intérprete debe saber desbaratar.

En las reflexiones que vienen, nuestra ambición no es tanto extraer «leyes» de interpretación, sino llamar la atención sobre cierto número de «salvaguardias», que todo intérprete, e incluso todo individuo confrontado a situaciones de diálogo intercultural, debe tener presentes en la mente para poder traducir «contenidos de creencias», sin imputar apresuradamente a su interlocutor una lógica y una ontología divergentes, hasta incluso una mentalidad pre-lógica o irracional. Desde este punto de vista, nuestro procedimiento se inscribe en los debates sobre el uso del «principio de caridad» en antropología³, sobre su pertinencia filosófica y su utilidad práctica para la investigación etnográfica, y en parte también sin duda, para el diálogo intercultural. Nuestra ambición, seguramente modesta, es la de contribuir a este debate mediante el examen de situaciones concretas de interpretación de las creencias, más que mediante la discusión de los presupuestos e implicaciones teóricas de la noción de «caridad» o de la tesis «de indeterminación de la traducción».

Hechas estas observaciones preliminares, presentaremos una versión traducida de las dos entrevistas sobre las cuales descansará nuestra reflexión⁴.

³ Ver nota 1 de este capítulo. El debate actual está remarcablemente resumido en una publicación reciente, bajo la dirección de Isabelle Delpla (2002).

⁴ Una versión preliminar de este capítulo está disponible en castellano bajo el título: «El irracional es el otro. Los mecanismos de la interpretación en antropología» (Ricard Lanata, 2005)

1. Dos diálogos en Siwina Sallma

1. 1. Diálogo 1

416

B. C.: A los que se hacen iniciar —*qarpachikuy*— se les dice: «tú, tú no estás destinado a eso, estás destinado a esto». Es todo. Si te haces iniciar, eso representa un gasto adicional. Es como yo que acabo de construir mi casa, era un pequeño gasto, ¿no? La iniciación—*qarpación*— es lo mismo. Para la iniciación, se necesitará una libra⁴ de coca, una *misa*, todas estas cosas... coca, no sé. Se prepara estas cosas, [las venden] ya listas en Ch'illawani. Se ofrece *k'intu* de coca, con todo su corazón, es todo. Si tú me iniciaras ahora, haríamos lindas ofrendas, masticaríamos coca. Solamente así se puede [iniciar]. No es fácil, por esta razón hoy en día ya no hay [chamanes]: ¿quién pues? En cuanto a Teófilo⁵, también, algunos dicen que es iniciado —*qarpasqa*—, pero no es mi hijo: ¿cómo lo sabría? Es iniciado, también [según dicen]. No sabemos nada de eso. Quizás es iniciado, quizás no. [Lo que es seguro] es que procede como se debe. Pero yo, no diría, ¡caramba! «Teófilo es un buen iniciado, es un hombre que ha recibido buenos *k'intu* de coca». Yo no diría eso.

X. R.: Pero estos hombres a quienes se ha iniciado, ¿se convierten en *paqu* o en *altumisayuq*?

B. C.: Después de la iniciación, se convierten en *paqu*, forzosamente, ¿no? *Altumisayuq*, sin duda alguna. Los que ya han sido iniciados también han recibido la descarga del rayo: después se hacen simplemente iniciar. Entonces, ya, son *paqu* y *altumisayuq*.

X. R.: ¿Pero cuál es la diferencia?

B. C.: ¿Y qué diferencia habría? Es su condición, ¡ya! ¿Comprendes? Los *apu* son para ellos [les son favorables]... Entonces, uno se hace iniciar. En cuanto a esta iniciación, ¿quién la hace? Son los *apu*, los cerros: existen grandes cumbres, ellos la hacen. Llegan, traviesos, y le dicen al hombre: «tú harás esto, y aquello, hijo mío». Es todo.

X. R.: Entonces, ¿al comienzo se convierten en *paqu* y solamente al final en *altumisayuq*?

B. C.: No. No. Si ha recibido la descarga del rayo, entonces tiene estos poderes⁶: no podría convertirse en *paqu* sin razón, ni tampoco el *altumisayuq* tendría estos poderes. No. De arriba, de la altura, [el rayo] ha caído: «*lliw, q'aqq*». Solamente después se despiertan: «ah, ah, y ¿dónde estoy? ¿Estoy borracho?», dicen cuando se despiertan. Esa gente sabe, la otra no, ¿cómo se llama?... el que es simplemente *paqu*, no, él no tiene poderes.

⁴ Una libra: medio kilogramo.

⁵ Teófilo es un *altumisayuq* (al menos es considerado así en Sallma pero se nota que su estatus no está todavía muy firmemente establecido) de Huító, en las cercanías de Pitumarca, a dos días a pie de Sallma.

⁶ *Chaytaqa atin*: puede aquello. El aquello remite a los poderes que detenta el chamán para convocar y obtener la colaboración de las entidades del mundo-otro

X. R.: Entonces, ¿sólo los *altumisayuq*, sólo ellos, han recibido la descarga del rayo?

B. C.: Sólo los *altumisayuq* han recibido la descarga del rayo. Sólo después se les llama [*altumisayuq*]. «Liw, liw», hace [el rayo], como una linterna, así: «q'aq». El rayo no respeta a un montón de gente, no respeta a nadie. Por ejemplo, si tuvieses un auto, y que tu auto estuviese aquí, listo, el rayo no lo respetaría: tu auto, desparramado en pedazos, él no lo respeta. Nada qué hacer. El rayo es poderoso, no respeta. Entonces, estos *paqu* se hacen iniciar por otro, y en ese instante dicen: «me he convertido en *paqu* súbitamente, ahora soy diferente».

X. R. Pero estos *paqu*, ¿no son tan poderosos como los *altumisa*? Estos *kuka qhawaq*, naipes *qhawaq*, no son muy poderosos.

B. C.: Esos no han recibido la descarga del rayo. Sólo los que la han recibido pueden tratarte como se debe. El que ha recibido la descarga del rayo podría decirte, en este momento: «bien: tu mujer está con otro». Eso es, el que ha recibido la descarga del rayo, ése es verdadero. Ese otro, no, no sabe nada, en vano te dice: «tu mujer no anda muy bien, está con otro». Mentiras. Cuando ha recibido la descarga del rayo, es verdadero: te diría la verdad, como se debe. Los otros sólo son aprendices. En vano, hablan con su boca. [...] Pero hoy en día, ya no hay [*altumisayuq*].

X. R.: ¿Por qué ya no hay *altumisayuq* hoy en día?

B. C.: Sin duda están muertos ahora, ¿no? Están muertos. Había uno que vivía en Anchhaqiya, en Sallma, hace tiempo.

X. R.: ¿Pero por qué no surgen nuevos *altumisayuq*?

B. C.: Es lo que yo me pregunto también. ¿Quién sabe papá? Yo no sé nada de eso. Antiguamente, había. Un día, como los zorros devoraban a todos los animales que podían, incluso al perro del pastor, [y que este perro] devoraba a las *wisk'acha*, entonces llamaron [al *apu*]. No había que caminar mucho [para encontrar a un *altumisayuq*]. Había sobre las laderas del Sayriyuq. Había. El *altumisayuq* vivía sobre las laderas del Sayriyuq. Si tú fueses *altumisayuq* y que viviésemos juntos sobre las laderas del Sayriyuq, y si yo perdiese a mi perro, entonces yo te suplicaría [que me ayudes a encontrarlo] ¿no? Así: «mi perro ha desaparecido, llama [al *apu*] por mí», te diría, ¿no? Te diría también: «ya no hay *wisk'acha*». «Muy bien, *vendrás* esta noche, y esta noche llamaremos [a los *apu*]». Entonces, tú llamas, y el *apu* responde: «tu perro está aquí, ¡claro!», ¿no? Entonces, se acercan a una gruta, y solamente ahí [el pastor] encuentra a su perro. Hoy en día, ¿por qué ya no hay? Ya no se ven.

X. R.: Pero los *altumisayuq* que viven en Sicuani, ¿no son como los de antes?

B. C.: No.

⁷ Naipes *qhawaq*: los cartomancistas.

X. R.: ¿Por qué...Estos Cerapio, estos Demetrio Tinta, estos *altumisayug* que viven en Sicuani, no son como antes?

B. C.: En mi opinión, no son como antes. En cuanto a mí, no he ido donde ellos. Es por dinero. Invocan [a los *apu*] por dinero. Si los invocasen para ti, gratuitamente, entonces estaría bien, pero el dinero, ¿dónde lo encontrarías? Al amanecer, te piden cincuenta [soles]. Antes, no era tan lejos, ¿no? Si [el *altumisayug*] viviese aquí, entonces muy contento: «llama [al *apu*], llámalo», así sería, muy cerca, entre casas vecinas. Entonces, eso no sería difícil. Hoy en día, los de la ciudad quieren cervezas, gaseosas. Es un gasto, ¿no?, debes comprar [todo aquello], ¿comprendes? La coca, la *misa*⁸, tienes que comprarlo.

X. R.: ¿Hoy en día, ya no hay verdaderos *altumisayug*, como antes?

B. C.: Ya no hay. He escuchado decir que hablan ellos mismos, ahora. Ellos mismos son quienes hablan, disfrazando su voz, estos *altumisayug*; según lo que se dice: estos hombres son quienes hablan, he escuchado contar; no sé. Por eso ya no se cree hoy en día. La gente se da cuenta. Son ellos [los *altumisayug*] quienes apagan las velas, y se pondrían a hablar con una voz cambiada. Es lo que se dice. No sé.

Braulio Ccarita

1. 2. Diálogo 2

B. C.: [...] [Los jóvenes de hoy] no se dan cuenta, no ponen atención [en las cosas de la tradición]. Nosotros somos los únicos quienes nos damos cuenta, quienes nos ocupamos de estas cosas, nosotros, los mayores, los abuelos. ¡Así es! Los chicos ya no ponen atención: «¿qué es esto?», dicen. «¿Qué es?» «Las montañas no están vivas», dicen ellos.

Pero según lo que me he podido dar cuenta, Nuestro Dios es quien ha confiado [a los *apu*] el encargo [de velar sobre el mundo]. [...] Ahora, ofrecemos libaciones, Nuestro Dios es quien ha confiado a los cerros, a las cumbres, el encargo [de velar sobre el mundo], hasta su regreso. Él regresará, y entonces [los cerros] se desplomarán, se amontonarán, y el agua se secará. Las montañas rocosas se desplomarán, las piedras caerán al suelo. [...]

X. R.: Tú conoces numerosas enfermedades. Yo no comprendo, no sé. ¿Por qué hay tantos nombres de [curanderos] diferentes? *Altumisayug*, *paqu*...

B. C.: Esos son poderosos como Dios. Si yo fuese ahora *altumisayug*, entonces podría hacer llamar a tu paraje para ti. Aún si no lo conociese por adelantado: yo haría llamar a aquel que tú solo conoces. Y así, simplemente [él me diría] si debo mirar [en las hojas de coca] o no. Si debo curar, o no.

Ayer, viste cómo miraba, cuando hicimos quemar [la ofrenda]⁹. Allá arriba, yo decía a veces «aquí», a veces «allá», ¿no? Y finalmente, dije «justo aquí», ¿no? Pero,

⁸ La *misa*: la ofrenda destinada a los *apu*.

⁹ La víspera habíamos hecho quemar el despacho del *ch'uyay* para los animales del rebaño.

yo no soy ni *altumisa*, ni *pampamisa*. Lo que el Señor me dice que haga, eso solamente: obedezco a sus órdenes. Yo no soy ni *altumisa*, ni *pampamisa*, digo yo. Esta coca es la que dice todas las cosas.

X. R.: Pero algunas personas me han dicho que los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu*. Mientras que los *paqu* no pueden. ¿Es verdad?

B. C.: No. No. Actualmente, nadie puede. Antes sí, nuestros ancestros. Pero en la actualidad, ya no hay [gente capaz de hablar con los *apu*]. [Yo digo] la pura verdad: si hay o si no hay. [...] En cambio, los *hampiq*, los *paqu*¹⁰: hay, ¡claro! Pero nosotros sabemos, mirando [en las hojas de coca] si seremos capaces de curar al enfermo, o no. Lo sabemos con toda seguridad. Yo no podría saber solamente pensando con mi cabeza: es con la coca. Masticamos nuestra coquita, masticamos¹¹...

X. R.: En este caso, ¿eres un *paqu*?

B. C.: No soy un *paqu*. Yo [trabajo] simplemente con las palabras. Dime si miento, cuando te digo: «veamos, ¿te voy a curar o no?». Eso es. Por gusto te diría: «a esos, a esos otros, los haré hablar».

X. R.: Pero estos *paqu*, ¿eso es lo que hacen?

B. C.: Pero actualmente, mienten, ¡ya! Ya no es así. Nuestro Dios ha dejado estos cerros, es todo. Es seguro, ¿no? Dios los había dejado. Nuestro Dios regresará, entonces él dará el Juicio Final.

X. R.: Entonces, papá, ¿cómo te has convertido en un *paqu*?

B. C.: No me he convertido. He aprendido solo. Yo ni siquiera recibí la descarga del rayo —*chikchi*¹²—. No. Aprendí solo.

X. R.: ¿Pero cómo aprendiste todas estas cosas?

B. C.: No, así, simplemente, ¡ya! Así, masticando mi coca, es todo. Solito. Yo, yo no contaría cuentos.

X. R.: Ayer, tomé muchos apuntes sobre el despacho. Miraba: había muchos *k'intu*, *wamanlipa*¹³,... había todo eso, ¿no? Entonces, ¿has aprendido todas estas cosas solo?

B. C.: Las aprendí solo. Claro, conozco esta pampa, hasta esta tierra¹⁴, también, conozco todo esto. Solito. Aprendí de mi viejo —*machu*—, de mi abuelo. Él me enseñó. ¿Sino cómo? ¿Cómo sabrías tú? Mis hermanas¹⁵, ya no se acuerdan ahora. No. Entonces, yo ahora estoy todavía vivo. El día en que muera, nadie se acordará

¹⁰ El texto quechua dice *hampiq paqu*: tal vez se podría traducir: «los *paqu* que curan».

¹¹ Sobre el tema del consumo ritual de coca para acompañar el acto de adivinación, ver Hargous (1983). «La masticación de la coca debe ser ininterrumpida, para alcanzar un estado mental propio para la adivinación» (Hargous: 1983: 125). Ver también Allen (2002).

¹² Recordemos que el *chikchi* (granizo) es una de los componentes del *ghaqa*, el dios rayo-trueno-granizo, y es usado a menudo como sinónimo.

¹³ *Wamanlipa*: *Senecio tephrosioides*.

¹⁴ Recordemos que el término es sinónimo de *apu*.

¹⁵ Máxima y Lorenza Chuquichampi, para quienes la víspera Basilio había hecho un *despacho*.

de los nombres [de los *apu*]¹⁶. Todas estas pequeñas pampas¹⁷ también poseen nombres, todas estas cosas poseen nombres también. Desde el fondo del valle, arriba, hasta el fondo del valle, abajo, allá es donde se acaba [nuestro territorio]. Todas poseen nombres, nombres. Son como nuestros hijos, como nuestros mayores¹⁸. Exactamente así.

X. R.: Entonces, ¿sabes o no sabes para qué sirve cada ofrenda? Por ejemplo, la *qañiwa*, ¿para qué es?

B. C.: Es nuestro pan. Es una ofrenda con pan. Es el pan de Dios. Como un cristiano. Es nuestro pan, eso. Ellos también [los *apu*] nos han dado la coca. Es por esta razón. Así es como se puede [hacer ofrendas]. ¿Por qué diríamos: «Para qué hacer ofrendas?» Pero es así. Así es como hay que hacer. Vierto todas las cosas sobre la *misa*, ¿no? Así es. Por eso [los *apu*] reciben la ofrenda, así es como la reciben. Son los centinelas, que el Señor ha dejado.

X. R.: ¿El Señor ha dicho: «quiero *wamanlipa*?» ¿O bien, «quiero esto», es lo que ha dicho?

B. C.: [Los *apu*] han recibido un encargo, ¡ya! Nuestro Dios ha hablado. Ha confiado el encargo [de velar sobre el mundo] a estos cerros. No conocemos, ahora, el día de su retorno, ¿no? ¿Será de día, o de noche, que él vendrá? Tal vez mañana; ¡Estoy estudiando el catecismo! ¡Han recibido esta misión en tanto que tierras, claro! Los lagos también han recibido una misión, según se dice: tienen que dar agua. Para que Nuestro Dios dé [su agua]. Si los lagos llegaran a secarse, ¿cómo viviríamos? ¿Y nuestros hijos? Pero nuestro sol ya está volviéndose transparente. Ya está ahuecado. El día en que todo se escape por ese hueco, no sabemos qué ocurrirá con nosotros.

Basilio Chuquichampi



Las dificultades que se presentan para la interpretación de estos dos diálogos son de tres órdenes. La primera reagrupa a aquellas que llamaríamos «las dificultades materiales» de la comunicación. Estas dificultades están relacionadas con los significantes que usan nuestros dos interlocutores (Braulio y Basilio) y con la manera cómo significan. Entre estas dificultades «materiales», la más evidente es aquella que resulta de la polisemia de algunos términos, que el diálogo tiene precisamente por objetivo definir. Otras provienen del uso del mito como

¹⁶ Ver Rösing (1994). Recordemos que el oficiante ritual debe conocer perfectamente los nombres de los *apu*, para evitar olvidarlos en sus plegarias, y contraer una deuda de ofrenda.

¹⁷ *Pampachakuna*: lit. «las pequeñas pampas», es decir los pequeños desniveles, las pequeñas prominencias.

¹⁸ *Ch'awchu*: persona mayor (Gina Maldonado, comunicación personal).

herramienta de argumentación. Ahora bien, se sabe que el mito tiene una manera de «significar» que le es propia. Otro grupo de dificultades está asociado a los mecanismos lógicos de la argumentación, y a la manera cómo el intérprete y su interlocutor construyen inferencias lógicas. El último grupo de dificultades proviene de las situaciones de transformación cultural y de competencia entre paradigmas interpretativos, que producen los «discursos transicionales» que ya hemos analizado, y cuyo tenor puede dar lugar a interpretaciones erróneas.

2. Las dificultades materiales de la comunicación

2. 1. La polisemia

Tomemos el ejemplo de nuestro diálogo 1:

X. R.: Pero estos hombres a quienes se ha iniciado, ¿se convierten en *paqu* o en *altumisayuq*?

B. C.: Después de la iniciación, se convierten en *paqu*, forzosamente, ¿no? *Altumisayuq*, sin duda alguna. Los que ya han sido iniciados también han recibido la descarga del rayo: después se hacen simplemente iniciar. Entonces, ya, son *paqu* y *altumisayuq*.

X. R.: ¿Pero cuál es la diferencia?

B. C.: ¿Y qué diferencia habría? Es su condición, ¡ya! ¿Comprendes? Los *apu* son para ellos [les son favorables]... Entonces, uno se hace iniciar. En cuanto a esta iniciación, ¿quién la hace? Son los *apu*, los cerros: existen grandes cumbres, ellos la hacen. Llegan, traviesos, y le dicen al hombre: «tú harás esto, y aquello, hijo mío». Es todo.

X. R.: Entonces, ¿al comienzo se convierten en *paqu* y solamente al final en *altumisayuq*?

B. C.: No. No. Si ha recibido la descarga del rayo, entonces tiene estos poderes: no podría convertirse en *paqu* sin razón, ni tampoco el *altumisayuq* tendría estos poderes. No. De arriba, de la altura, [el rayo] ha caído: «lliw, q'ayq». Solamente después se despiertan: «ah, ah, y ¿dónde estoy? ¿Estoy borracho?», dicen cuando se despiertan. Esa gente sabe, la otra no, ¿cómo se llama?... el que es simplemente *paqu*, no, él no tiene poderes.

A primera vista, se encuentra aquí una contradicción entre dos proposiciones (llamémoslas *p* y *no-p*), y que podemos resumir así:

- *p*: los términos *paqu* y *altumisayuq* son sinónimos («se convierten en *paqu*, forzosamente, ¿no? *Altumisayuq*, sin duda alguna».
- *no-p*: los términos *paqu* y *altumisayuq* no son sinónimos (porque el *paqu* no tiene los mismos poderes que el *altumisayuq*: «el que es simplemente *paqu*, no, él no tiene poderes».

Estaríamos pues confrontados a un discurso que sostiene *p* y *no-p* como igualmente verdaderas, lo que infringe el principio más elemental de la lógica bivalente clásica, el de la «no-contradicción» (no se puede atribuir a *p* y *no-p* el mismo valor de verdad).

En el diálogo 2, tenemos otro ejemplo de ello:

X. R.: Pero algunas personas me han dicho que los *altumisayuc* pueden hablar con los *apu*. Mientras que los *paqu* no pueden. ¿Es verdad?

B. C.: No. No. Actualmente, nadie puede. Antes sí, nuestros ancestros. Pero en la actualidad, ya no hay [gente capaz de hablar con los *apu*]. [Yo digo] la pura verdad: si hay o si no hay. [...] En cambio, los *hampiq*, los *paqu*: hay, ¡claro! Pero nosotros sabemos, mirando [en las hojas de coca] si seremos capaces de curar al enfermo, o no. Lo sabemos con toda seguridad. Yo no podría saber solamente pensando con mi cabeza: es con la coca. Masticamos nuestra coquita, masticamos...

X. R.: En este caso, ¿eres un *paqu*?

B. C.: No soy un *paqu*. Yo [trabajo] simplemente con las palabras. Dime si miento, cuando te digo: «veamos, ¿te voy a curar o no?». Eso es. Por gusto te diría: «a esos, a esos otros, los haré hablar».

De nuevo nos encontramos en presencia de dos proposiciones:

- *p*: El término *paqu* designa una categoría de oficiantes rituales que no pueden hablar con los *apu* («Actualmente, nadie puede [hablar con los *apu*]. En cambio, los *hampiq*, los *paqu*: hay»).
- *no-p*: El término *paqu* designa una categoría de oficiantes rituales que pueden hablar con los *apu* («No soy un *paqu*. [...] Por gusto te diría: a esos, a esos otros, los haré hablar»).

En otras palabras, una afirmación del tipo (*p* y *no-p*) que infringe el principio de no-contradicción.

Nos habremos dado cuenta sin duda de que estas dos entrevistas giran en buena parte entorno al tema de los significados asociados a los significantes *paqu* y *altumisayuc*. Las aparentes contradicciones que acabamos de resaltar provienen en realidad del hecho de que nuestros interlocutores emplean el término *paqu* en dos sentidos diferentes, pero que no podemos deducir de las informaciones contenidas en el estrecho marco de la entrevista. Lo que nos hace falta, son «todas las situaciones de referencia» en las cuales conviene emplear uno u otro sentido de *paqu*. Así, frente a la polisemia del término *paqu*, es decir a la multiplicidad de significados posibles para un mismo significante, nuestra dificultad radica en identificar «referentes» concretos y, de manera general, contextos de enunciación que, en función del empleo que se hace del término *paqu*, nos permitirían delimitar sus significaciones. En otras palabras, la contradicción no proviene

de nuestro interlocutor, sino de un defecto de método. Queriendo atribuir un significado a *paqu*, sin haber examinado todos los usos posibles de este término en cada una de las «situaciones de referencias» pertinentes, nos privamos de los medios para comprenderlo. Esta dificultad es por lo demás una de las más constantes del trabajo etnográfico. Malinowski decía, a propósito de su experiencia con los Tobriand que «el fracaso en distinguir las diversas significaciones en un homónimo es una de las fuentes más fértiles de error en materia antropológica» (Malinowski, 1978 [1935]: 68).

En el macizo del Ausangate, el término *paqu* posee dos sentidos muy distintos. Por un lado, puede designar a un oficiante ritual que no tiene el poder de comunicar con los *apu*, pero que es especialista de los ritos de ofrendas y también de las curas terapéuticas que no exigen convocar a las entidades del mundo-otro. En este sentido en efecto, *paqu* se opone a *altumisayuq* y se convierte en sinónimo de *pampamisayuq* y eventualmente incluso de *hampiq*, «curandero». Éste es desde luego el sentido que conviene retener en la afirmación de Basilio: «Actualmente, nadie puede [hablar con los *apu*]. En cambio, los *hampiq*, los *paqu*, hay» o bien también la de Braulio: «el que es simplemente *paqu*, no, no tiene poderes». En otro sentido sin embargo, *paqu* designa al «oficiante ritual» en general, abarcando incluso, como ocurre en la definición de Cusihuaman, al curandero profesional (Cusihuamán, 2001: 76). En este caso, *paqu* es un término genérico que engloba categorías particulares de curanderos, como *altumisayuq*, *pampamisayuq*, o *kuka qhawaq*, naipes *qhawaq*, etc. Este es el sentido al que remite Braulio cuando afirma: «Entonces, ya, son *paqu* y *altumisayuq*». El origen de la polisemia de *paqu* es misterioso. Tal vez éste es el resultado de un proceso de diferenciación semántica: el término *altumisayuq* (compuesto de palabras de origen castellano) habría venido a sustituirse a *paqu*, sin duda más antiguo (se encuentra la raíz *paqu*-en *paqu-cha*: la alpaca). Como *paqu* se encontraba en situación de competencia, sus significados se habrían movido a la vez hacia arriba (sentido genérico) y hacia abajo (sentido sinónimo de *pampamisayuq*, un curandero de rango inferior). Estas observaciones no son sino hipótesis por supuesto, que tendrían que ser confirmadas por profundas investigaciones filológicas.

Vemos pues que la contradicción inicial se ha disuelto en un problema de polisemia y de «condensación» de los dos sentidos de la palabra *paqu*, en el marco de una entrevista de naturaleza algo artificial (como son a menudo las entrevistas que efectúan los etnólogos), puesto que está desvinculada de una «situación de referencia» particular, es decir de un contexto social en el que la significación del término *paqu* hubiese sido más unívoca.

La polisemia no agota todas las dificultades «materiales» de la comunicación. En efecto, las palabras no son los únicos elementos significantes en nuestro diálogo, como vamos a verlo ahora.

2. 2. El mito y el razonamiento analógico

Consideremos otro fragmento del Diálogo 1:

X. R.: ¿Pero por qué no surgen nuevos *altumisayug*?

B. C.: Es lo que yo me pregunto también. ¿Quién sabe papá? Yo no sé nada de eso. Antigamente, había. Un día, como los zorros devoraban a todos los animales que podían, incluso al perro del pastor, [y que este perro] devoraba a las *wisk'acha*, entonces llamaron [al *apu*]. No había que caminar mucho [para encontrar a un *altumisayug*]. Había sobre las laderas del Sayriyuq. Había. El *altumisayug* vivía sobre las laderas del Sayriyuq. Si tú fueses *altumisayug* y que viviésemos juntos sobre las laderas del Sayriyuq, y si yo perdiese a mi perro, entonces yo te suplicaría [que me ayudes a encontrarlo] ¿no? Así: «mi perro ha desaparecido, llama [al *apu*] por mí», te diría, ¿no? Te diría también: «ya no hay *wisk'acha*». «Muy bien, *vendrás* esta noche, y esta noche llamaremos [a los *apu*]». Entonces, tú llamas, y el *apu* responde: «tu perro está aquí, ¡claro!», ¿no? Entonces, se acercan a una gruta, y solamente ahí [el pastor] encuentra a su perro. Hoy en día, ¿por qué ya no hay? Ya no se ven.

Este intercambio es particularmente interesante. Interrogado sobre las razones de la desaparición de los *altumisayug*, Braulio responde con un mito, a primera vista sin relación con la pregunta (puesto que evoca un ritual chamánico, y su feliz desenlace). Sin embargo, la frase final de Braulio: «Hoy en día, ¿por qué ya no hay? Ya no se ven», que termina respondiendo a la pregunta mediante una confesión de ignorancia, y una constatación «ya no se ven» indica claramente que la pregunta inicial no ha sido eludida. Simplemente, a primera vista, la respuesta puede decepcionar. Como además ha estado precedida por un relato que, en apariencia, no ha contribuido a esclarecer las razones de la desaparición de los *altumisayug*, se puede tener la sensación de que la entrevista es incoherente, en el sentido de que las proposiciones se encadenarían de manera arbitraria, sin lógica aparente. Sin embargo, consideremos el mito. Es una versión muy resumida de aquel que ya estudiamos en un capítulo anterior, y que el lector habrá reconocido inmediatamente: el del *apu* Sayriyuq y del *apu* Ausangate. Una primera dificultad proviene aquí del hecho de que el mito está incompleto, enunciado de manera lapidaria y fragmentaria, y por ello de difícil interpretación. Esta circunstancia resulta de nuevo del carácter algo «forzado» y descontextualizado de la entrevista. Apurado por responder a mis preguntas, Braulio no se toma el tiempo de desarrollar el mito, es decir, de hacer explícito su contenido. Sin embargo, como hemos tenido la suerte de poseer una versión completa del mito, tratemos de comprender en qué medida era pertinente referirse a él en ese punto de la discusión¹⁹.

¹⁹ La versión completa del mito acababa de serme contada poco antes de la entrevista, lo que explica igualmente que Braulio haga referencia a ella.

Recordemos que el mito del Sayriyuq versa sobre el problema de las reglas desiguales que rigen las relaciones ente los hombres y los *apu*. El mito tiene dos secuencias, que empiezan con dos acontecimientos antinómicos: la masacre de las *wisk'acha* (animales domésticos del *apu*) atribuida al perro del pastor por un lado; la masacre de los animales domésticos del pastor por parte de los zorros (perros del *apu*) por el otro. Estas dos secuencias están condensadas en una sola en el comienzo de la explicación de Braulio: «Un día, como los zorros devoraban a todos los animales que podían, incluso al perro del pastor, [y que este perro] devoraba a las *wisk'acha*». Ahora bien, el *altumisayuq* es aquel que permite establecer la comunicación entre los dos mundos. Siempre, invoca al *apu* para preguntarle la razón del desequilibrio ecológico.

Braulio evoca este mito otorgándole de entrada valor de ejemplo, respecto de la pregunta que le he hecho. Antiguamente, había *altumisayuq*: «Antiguamente, había». Pero este «antiguamente», en virtud de un mecanismo que nos es familiar ahora, corresponde a una posibilidad teórica: «Si tu fueses *altumisayuq* y que viviésemos juntos sobre las laderas del Sayriyuq...». El hecho de que ya no existan *altumisayuq* no impide de ninguna manera que puedan existir. ¿Sobre qué descansa esta posibilidad teórica? El sentido del mito es justamente de decírnoslo. En efecto, lo que llama la atención a la lectura de la entrevista, es que después de haber evocado la posibilidad que yo mismo fuera un *altumisayuq*, Braulio vuelve insensiblemente al relato mítico. Primero, retomando muy exactamente los episodios míticos que él presenta en segunda persona: «tú llamas, y [el *apu*] responde: «tu perro está aquí, ¿claro!, ¿no?», luego prosiguiendo su relato en tercera persona: «Entonces, se acercan a una gruta». Este uso sistemático del mito no se explica si no se le concede un valor de paradigma interpretativo. Convirtiendo su respuesta a mi pregunta en relato mítico, Braulio busca aprovechar su carácter significativo. Las razones por las cuales el perro del pastor puede desaparecer súbitamente («si perdiese mi perro»), son las mismas que aquellas que militan a favor de la existencia de los *apu* (responsables de la desaparición sobrenatural) y en definitiva, de la de los *altumisayuq*. Evocando el mito del Sayriyuq, Braulio establece la «necesidad» de la existencia de los *altumisayuq*, en el interior de un sistema de representaciones que admite la de los *apu* y de las desapariciones sobrenaturales de animales. Dicho de otra manera, mi interlocutor establece una analogía entre dos relaciones: la que une a los pastores con sus animales, por un lado; la que los une a sus chamanes, por el otro. Así:

$$\frac{\text{Pastor}}{\text{altumisayuq}} = \frac{\text{Pastor}}{\text{Animales}}$$

La conclusión de todo ello es dramática: si la existencia *de jure* de los *altumisayua* es una «necesidad» en el interior del sistema de representaciones (si ella posee un carácter apodíctico), entonces su desaparición *de facto* es tanto más grave e incomprensible: «En nuestros días, ¿por qué ya no hay? Ya no se ven». La frase final de Braulio no está desvinculada del relato mítico que la ha precedido: por el contrario, constituye su conclusión lógica.

426

Como lo ha mostrado Lévi-Strauss, esta manera de razonar por analogías es característica del mito. Confrontado a un problema, que se trata de resolver, el mito lo transpone sobre otros planos, donde es enunciado de manera distinta y nueva, pero que presenta con la formulación inicial una relación de analogía. La solución del problema resulta de la comparación de estas dos estructuras analógicas²⁰. Así, haciendo intervenir un mito para responder a mi pregunta, Braulio adoptó el procedimiento habitual del pensamiento mítico. Y se podría hasta decir: del pensamiento a secas. En efecto, Lévi-Strauss ha demostrado que el razonamiento analógico se aplica también a otros tipos de enunciados que los enunciados míticos. Lo que es propio del mito, es construir analogías a partir de mitemas, es decir de fragmentos de relatos que son significantes, y que, combinados, producen una trama narrativa. Pero el uso de la analogía es mucho más generalizado de lo que podría sugerir la facilidad con la que se reconocen sus rasgos en el mito. El razonamiento analógico yace en el corazón mismo de la significación: «Cuando de manera general nos preguntamos lo que quiere decir el verbo «significar», nos damos cuenta de que se trata siempre de encontrar en otro campo un equivalente formal del sentido que buscamos», decía Claude Lévi-Strauss. El razonamiento a través del mito se distingue más del razonamiento común debido al tipo de objeto que manipula, que a los procedimientos de significación que emplea. Sobre este plano al contrario, el mito «refleja condiciones muy generales de ejercicio del pensamiento»²¹.

Desconociendo esta característica del mito, y comprendiendo los enunciados míticos en un sentido demasiado literal, uno se equivoca sobre su verdadero alcance, y se los compara injustamente con otros tipos de enunciado. La verdad

²⁰ «Lo propio del mito es, confrontado a un problema, de pensarlo como un homólogo de otros problemas que se presentan sobre otros planos: cosmológico, físico, moral, jurídico, social, etc. Y de dar cuenta de todos juntos» (Lévi-Strauss & Eribon, 1990: 194).

²¹ «Cuando de manera general nos preguntamos lo que quiere decir el verbo «significar», nos damos cuenta de que se trata siempre de encontrar en otro campo un equivalente formal del sentido que buscamos. El diccionario es la ilustración de esta lógica. El significado de una palabra está dado por medio de palabras cuya definición recurre a otras palabras. [...] Creemos haber descubierto el sentido de una palabra o de una idea cuando logramos encontrarle múltiples equivalentes pertenecientes a otros campos semánticos. El significado no es otra cosa que esta puesta en correspondencia [...] Y porque el mito procede por medio de imágenes y de acontecimientos, que son grandes objetos, presenta este fenómeno de manera más cruda, de manera más masiva, pero que refleja condiciones muy generales de ejercicio del pensamiento» (Lévi-Strauss & Eribon, 1990: 198).

del mito no es la de la ciencia, ni incluso la del sentido común. Además, no existe de manera aislada. Porque solo, un mito no significa nunca: el relato que él expone posee un valor diferencial en relación con otros relatos, situados sobre otros planos. Y el verdadero sentido del mito no puede ser extraído si no se considera al conjunto de la estructura significativa de la cual forma parte, y que vale para determinada sociedad. Estas observaciones sirven para demostrar hasta qué punto el estrecho marco de la entrevista etnográfica es insuficiente para permitir al investigador interpretar convenientemente las palabras de su interlocutor. Le será necesario efectuar verificaciones sucesivas, relacionar fragmentos de relatos y de discursos, si quiere poder, a su vez «aprender las evidencias», e interpretar correctamente un lenguaje de creencias.

A esta dificultad material (puesto que concierne los «objetos de significación»), hay que sumarle una última: los discursos argumentativos y los relatos míticos coexisten con otras estrategias de significación, esta vez no relativas al lenguaje, y por ello a menudo implícitas. Entre ellas, sólo queremos evocar aquí una sola, cuya importancia ya ha sido demostrada: aquella puesta en ejecución por la práctica ritual.

2. 3. El rito y su función significativa

Consideremos tres fragmentos del diálogo 2:

X. R.: Pero algunas personas me han dicho que los *altumisayuc* pueden hablar con los *apu*. Mientras que los *paqu* no pueden. ¿Es verdad?

B. C.: No. No. Actualmente, nadie puede. Antes sí, nuestros ancestros. Pero en la actualidad, ya no hay [gente capaz de hablar con los *apu*]... [...]

X. R.: Ayer, tomé muchos apuntes sobre el despacho. Miraba: había muchos *k'intu*, *wamanlipa*,... había todo eso, ¿no? Entonces, ¿has aprendido todas estas cosas solo?

B. C.: Las aprendí solo. Claro, conozco esta pampa, hasta esta tierra²², también, conozco todo esto. Solito. Aprendí de mi viejo —*machu*—, de mi abuelo. Él me enseñó. ¿Si no cómo? ¿Cómo sabrías tú? [...]

X. R.: Entonces, ¿sabes o no sabes para qué sirve cada ofrenda? Por ejemplo, la *qañiwa*, ¿para qué es?

B. C.: Es nuestro pan. Es una ofrenda con pan. Es el pan de Dios. Como un cristiano. Es nuestro pan, eso. Ellos también [los *apu*] nos han dado la coca. Es por esta razón. Así es como se puede [hacer ofrendas]. ¿Por qué diríamos: «Para qué hacer ofrendas?» Pero es así. Así es como hay que hacer. Vierto todas las cosas sobre la *misa*, ¿no? Así es. Por eso [los *apu*] reciben la ofrenda, así es como la reciben.

²² Recordemos que el término es sinónimo de *apu*.

Nos encontramos confrontados a otra dificultad. Basilio afirma por un lado que ya nadie puede comunicar con los *apu*, y por otro lado que él sabe preparar ofrendas, como «hay que hacerlas», o también tal como los *apu* las «reciben». Es decir finalmente, tal como las desean. Sin embargo, ¿cómo puede saber Basilio si los *apu* «reciben» efectivamente su ofrenda, si él mismo es incapaz de comunicar con ellos? Se tendría entonces de nuevo dos proposiciones aparentemente contradictorias:

- *p*: nadie puede comunicar con los *apu* («Actualmente, nadie puede»).
- no-*p*: alguien (Basilio) puede comunicar con los *apu* —y saber si aceptan su ofrenda— («Por eso los [*apu*] reciben la ofrenda, así es como la reciben»).

428

En realidad esta contradicción aparente remite a la que Braulio había puesto en evidencia cuando evocaba la desaparición de los chamanes: si los *apu* existen, y si los *altumisayuq* cumplen una función «necesaria» en el interior del sistema de representaciones, ¿cómo puede ésta coexistir con la inexistencia, de hecho, de *altumisayuq*?

La respuesta radica en el hecho de que el *altumisayuq* no concentra, en su función, todas las estructuras de mediación con el mundo-otro. Si es posible a pesar de todo de «hablar» con las entidades del mundo-otro, en ausencia de *altumisayuq*, es porque existen otras estructuras de mediación, que explotan otras posibilidades lógicas autorizadas por el sistema de representaciones. Una de estas estructuras es aquella que hemos designado con el término «rito de ofrendas»: se trata precisamente de los ritos evocados por Basilio y que descansan sobre mecanismos de comunicación mediatizada por la ofrenda. Los ritos de ofrendas permiten «comunicar» con los *apu*, y sabemos que el *pampamisayuq*, o de manera general, el oficiante ritual, dispone además de medios —que implican, ellos también, una mediatización— para saber si la ofrenda ha sido bien «recibida» por las entidades del mundo-otro. Así, los *apu* lo «harán soñar», o bien, más simplemente, bastará con observar los fenómenos naturales y verificar que no ocurra ninguna desgracia anormal que perjudique al oferente. En otros términos, no podríamos interpretar las respuestas de Basilio sin tener en cuenta el conjunto de la práctica ritual de los pastores de las Tierras Altas, cuyo ejercicio, situado en segundo plano del discurso, «significa» de manera implícita.

Los ritos producen significación de otra manera también, que no está ilustrada aquí. Hemos visto, a propósito de la celebración de Quyllurit'i, que se les confiere a menudo por misión resolver las contradicciones que provienen de las «variaciones diferenciales» que el pensamiento ha reconocido en la experiencia, y que ha convertido en pares de términos estructuralmente opuestos. Las contradicciones de este tipo, que el observador distingue infaltablemente, no están resueltas por el lenguaje: porque es imposible lograrlo de esta manera, y

sobre este plano. Más bien, serán volcadas en el interior del espacio ritual, quien se encargará de resolverlas, «actuándolas» como dice Lévi-Strauss. De esta manera, el rito «significa», porque aporta una solución a un problema de naturaleza intelectual —que se plantea por consiguiente en términos de significación—, transponiéndolo sobre el plano del «actuar» y de la acción ritual.

En ambos casos, el rito es pues un objeto signifiante, que no se puede ignorar so pretexto que su naturaleza no es (o no solamente) discursiva en el sentido amplio. O se sustituye al lenguaje, y significa en su lugar: éste es el caso cuando Basilio, sin tomarse el trabajo de demostrar los mecanismos rituales que permiten la comunicación con el mundo-otro, se refiere a ellos de manera implícita. O por el contrario, el rito interviene ahí donde el lenguaje es impotente para significar. El rito significa entonces «contra» el lenguaje: es el caso cuando se le encarga resolver contradicciones, frente a las cuales el lenguaje es impotente. En ambos casos de figura, la práctica ritual se sitúa en segundo plano de los enunciados de creencias: y no se los puede por consiguiente interpretar sin considerar la totalidad social, y los diferentes tipos de mecanismos y de soportes que ella emplea para producir significación.

Habiendo superado estas dificultades, que hemos calificado de «materiales», ¿se encuentra por tanto el intérprete protegido de todo riesgo de error? Si bien no ha atribuido burdamente a su interlocutor proposiciones auto-contradictorias (del tipo p y no- p), también tiene que saber realizar, a partir de las informaciones que recibe, inferencias lógicas adecuadas.

3. Las inferencias lógicas

Cuando el etnólogo quiere interpretar un discurso argumentativo, se esfuerza por reconstruir el razonamiento de su interlocutor, es decir, por reconocer en él inferencias lógicas. La lógica que sirve de fundamento para la argumentación científica, y para los discursos calificados de «racionales» en general²³, es la lógica bivalente clásica. Esta lógica admite cierto número de principios (o leyes) fundamentales. Entre estos principios, ya hemos recordado el de no contradicción (p y no- p no pueden ser ambos verdaderos). Se podría agregar: el principio del tercero excluido (si p es verdadero, entonces no- p es falso), el principio de identidad (p es, o siempre verdadero, o siempre falso: es decir, p es estrictamente idéntica a p), y finalmente, el principio de la doble negación (la negación de la negación de p es p).



²³ Según la definición de Lalande, se dice «racional» a aquello «que es lógico y conforme a un buen método» (Lalande, 2002: 890).

Una inferencia lógica es una operación mediante la cual se concluye del «valor de verdad» (verdadero o falso) de una proposición p al de una proposición q , respetando, si se aplica la «lógica de predicados» (la que se aplica a las proposiciones) bivalente, los principios que acabamos de recordar. Vamos a ver que, a veces, a primera vista, los enunciados de los pastores de las Tierras Altas pueden parecer contradecir estos principios.

3. 1. Del mal uso de la relación de implicación

Consideremos este nuevo fragmento del Diálogo 1:

430

B. C.: No. No. Si ha recibido la descarga del rayo, entonces tiene estos poderes: no podría convertirse en *paqu* sin razón, ni tampoco el *altumisayuq* tendría estos poderes. [...]

X. R.: Entonces, ¿sólo los *altumisayuq*, sólo ellos, han recibido la descarga del rayo?

B. C.: Sólo los *altumisayuq* han recibido la descarga del rayo. Sólo después se les llama [*altumisayuq*]. [...] Entonces, estos *paqu* se hacen iniciar por otro, y en ese instante dicen: «me he convertido en *paqu* súbitamente, ahora soy diferente».

¿Qué observamos nosotros? A primera vista, este fragmento contiene dos proposiciones, unidas una con otra en un silogismo, que es un tipo particular de inferencia lógica.

- Todos los individuos que han recibido la descarga del rayo se convierten en *paqu* o *altumisayuq*: «Si ha recibido la descarga del rayo, entonces tiene estos poderes. No podría convertirse en *paqu* sin razón, ni tampoco el *altumisayuq* tendría estos poderes».
- Existen individuos que han recibido la descarga del rayo que se hacen iniciar: solamente después de la iniciación se convierten en *paqu* o *altumisayuq*: «Entonces, estos *paqu* se hacen iniciar por otro, y en ese instante dicen: «me he convertido en *paqu*». Dicho de otra manera: algunos individuos que han recibido la descarga del rayo no son ni *paqu* ni *altumisayuq*.

De lo cual podemos deducir un silogismo de la forma:

- $$\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ Todos los hombres que han recibido la descarga del rayo son } \textit{altumisayuq}. \\ 2. x \text{ ha recibido la descarga del rayo.} \\ 3. x \text{ no es } \textit{altumisayuq} \end{array} \right.$$

Si formalizamos más, obtenemos:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Todo } f \text{ es } g \\ x \text{ es } f \\ x \text{ no es } g \end{array} \right. \quad \text{O, más precisamente} \quad (1) \quad \left\{ \begin{array}{l} \text{Todo } f \text{ implica } g \\ x \text{ es } f \\ x \text{ no implica } g \end{array} \right.$$

Silogismo que aparentemente contiene una contradicción: «Todo *f* implica *g*» (*p*) y «todo *f* no implica *g*» (*no-p*).

¿De dónde proviene nuestro error de interpretación? La relación de implicación entre el rayo y la condición de *paqu* o de *altumisayuq* parece muy explícita en las palabras de nuestro interlocutor: «Si ha recibido la descarga del rayo, entonces tiene estos poderes», retoma la forma verbal empleada en lógica para «leer» la relación de implicación: «si...entonces».

Pero precisamente en esta transposición, al campo de la lógica, de las expresiones de lenguaje común, reside nuestro error. En efecto, hemos construido una relación lógica de implicación a partir de una relación de causa a consecuencia, implícita, pero que exigía, para ser verdadera, más amplias condiciones que la relación de implicación. Dicho de otra manera, para que «Si ha recibido la descarga del rayo, entonces tiene estos poderes» pueda transformarse en «Todos los individuos que han recibido la descarga del rayo tienen estos poderes [los del *altumisayuq*]», sería necesario que cierto número de condiciones implícitas, que intervienen en la formación del chamán, estén *siempre* reunidas, como por ejemplo:

- a. Que todos aquellos que han recibido la descarga del rayo deseen efectivamente convertirse en chamanes (se ha visto que no siempre es el caso).
- b. Que consigan hacerse iniciar —*qarpachikuy*— por un maestro *altumisayuq*.
- c. Que la iniciación confirme efectivamente los poderes chamánicos del candidato.
- d. Etc.

Habría sido preciso que sobre el plano de la experiencia, la descarga del rayo condujese siempre a una iniciación chamánica perfectamente lograda y por ende a la obtención de los poderes chamánicos. En este caso, la descarga del rayo sería condición necesaria y suficiente de la condición de chamán, y se podría decir que el rayo es «causa» del acceso a esta condición. En ausencia del carácter sistemático de la iniciación, y en virtud del hecho de que la lógica indígena admite que se pueda recibir la descarga del rayo, sin por lo tanto convertirse en chamán, la manera cómo hemos construido nuestra relación de implicación es prematura y errónea.

Estas observaciones no deben conducirnos a confundir implicación lógica y relación de causa a consecuencia. En lógica, el hecho que *f* implique *g* no significa de ninguna manera que *f* es causa de *g*. A lo que apunta la implicación, es a la correlación *necesaria*, y por consiguiente siempre verificada, entre *f* y *g*, de tal modo que si se tiene *f*, se tendrá infaltablemente *g* —ver Blanché (1966: 38-40)—. Precisamente lo que falta aquí es este carácter de necesidad. Pero creyendo reconocer en el

discurso de Braulio, una relación de causa a consecuencia: «Si ha recibido la descarga de rayo, entonces tiene estos poderes», del tipo: «si la condensación de la humedad en el aire sobrepasa el umbral de saturación, entonces llueve», se ha creído que se podía deducir de ello una relación de implicación, cuyos requisitos lógicos son menores.

3. 2. El valor de verdad de algunas proposiciones es indeterminado

Volvamos al fragmento del diálogo 2 que ya hemos considerado:

432

X. R.: Tú conoces numerosas enfermedades. Yo no comprendo, no sé. ¿Por qué hay tantos nombres de [curanderos] diferentes? *Altumisayuq*, *paqu*...

B. C.: Ésos son poderosos como Dios. Si yo fuese ahora *altumisayuq*, entonces podría hacer llamar a tu paraje para ti. Aún si no lo conociese por adelantado: yo haría llamar a aquel que tú solo conoces. [...]

X. R.: Pero algunas personas me han dicho que los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu*. Mientras que los *paqu* no pueden. ¿Es verdad?

B. C.: No. No. Actualmente, nadie puede. Antes sí, nuestros ancestros. Pero en la actualidad, ya no hay [gente capaz de hablar con los *apu*]. [Yo digo] la pura verdad: si hay o si no hay. [...] En cambio, los *hampiq*, los *paqu*: hay, ¡claro!

Esta vez, consideremos las dos proposiciones:

- «Si yo fuese ahora *altumisayuq*, entonces podría hacer llamar a tu paraje por ti», que podríamos traducir por «los *altumisayuq* pueden llamar a los paraje (los *apu*)», es decir hablar con ellos.
- «Actualmente, nadie puede» (en respuesta a «algunas personas me han dicho que los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu*», que podríamos traducir por «los *altumisayuq* que existen actualmente no pueden hablar con los paraje».

Estamos de nuevo en presencia de un silogismo:

1. x es un *altumisayuq*
2. Todos los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu*.
3. x no puede hablar con los *apu*

Es decir un silogismo de la misma forma que el precedente:

$$(2) \quad \left\{ \begin{array}{l} x \text{ es} \\ \text{Todo } f \text{ implica } g \\ x \text{ no implica } g \end{array} \right.$$

Y que contendría de nuevo una contradicción implícita: «todo f implica g » (p) y «todo f no implica g » ($\text{no-}p$).

Pero la dificultad aquí no proviene del hecho de que la relación de implicación ha sido establecida por error. Porque toda persona que puede ser legítimamente calificada de *altumisayuq* debe ser en efecto capaz de hablar con los *apu*: esta facultad distingue, se ha visto, al *altumisayuq* de cualquier otro oficiante ritual. Está pues ligada de derecho a la condición de *altumisayuq*. En consecuencia, sobre el plano lógico, la proposición «es *altumisayuq*» (f) implica en efecto necesariamente su corolario (g): «puede hablar con los *apu*».

En el caso que nos ocupa, la contradicción desaparece si se admite que la premisa menor del silogismo, « x es un *altumisayuq*», no es ni verdadera ni falsa, sino simplemente «posible». Si no se le puede atribuir ninguno de aquellos dos valores de verdad que reconoce la lógica bivalente (verdadero o falso), se dirá que se trata de una proposición indeterminada. La indeterminación se aplica en particular «a proposiciones que aceptamos que sean, en sí, verdaderas o falsas, pero que no podemos sin embargo, en razón de nuestra ignorancia, colocar en el casillero V, ni en el casillero F» (Blanché, 1966: 100; ver también Da Costa, 1997: 140). El valor «posible» corresponde en este caso a un «posible epistemológico», en el sentido de que sería posible, en teoría, atribuir a la proposición un valor de verdad (verdadero o falso).

« x es un *altumisayuq*» debe ser entendido entonces en el sentido «es posible que x sea un *altumisayuq*», es decir como un enunciado indeterminado. Si éste es el caso, entonces « x no puede hablar con los *apu*», no es ni verdadero ni falso, sino también indeterminado. Nuestro silogismo se convierte en:

{ « x es quizás un *altumisayuq*» (premisa menor: indeterminada).
Todos los *altumisayuq* pueden hablar con los *apu* (premisa mayor: verdadera).

« x no puede hablar con los *apu*» (conclusión: indeterminada).

Ahora bien, es frecuente que la proposición « x es un *altumisayuq*» sea indeterminada, en la medida en que la aplicación, a un individuo, del término «*altumisayuq*» está siempre sujeta a caución. Hemos visto muchos ejemplos de ello en el transcurso de nuestro análisis. Con mucha frecuencia, el prestigio del *altumisayuq* crece en razón de la distancia. E incluso: respecto de los *altumisayuq*, es de uso un escepticismo de principio. Por esta razón son reveladoras las observaciones de Braulio al inicio del diálogo 1:

No es fácil, por esta razón hoy en día ya no hay [chamanes]: ¿quién pues? En cuanto a Teófilo, también, algunos dicen que es iniciado —*qarpasqa*—, pero no es mi hijo: ¿cómo lo sabría? Es iniciado, también [según dicen]. No sabemos nada

de eso. Quizás es iniciado, quizás no. [Lo que es seguro] es que procede como se debe. Pero yo, no diría, ¡caramba! «Teófilo es un buen iniciado, es un hombre que ha recibido buenos *k'intu* de coca». Yo no diría eso.

Aquí, el carácter indeterminado de la proposición «Teófilo es un *altumisayuk*» viene naturalmente del hecho de que no se sabe si ha sido perfectamente iniciado, es decir:

- a. Si ha recorrido el ciclo completo de la iniciación chamánica (las tres ceremonias sucesivas).
- b. Si esta iniciación ha sido realizada adecuadamente, lo que permitiría afirmar de Teófilo que es «un buen iniciado, es un hombre que ha recibido buenos *k'intu* de coca».

434

Pero también se puede impugnar a un individuo el derecho de llevar el título de *altumisayuk*, por otras razones: ha perdido sus poderes (en virtud de una retractación de los *apu*, sus aliados sobrenaturales), o bien no los ejerce siempre.

De manera general, se puede extender a gran número de enunciados mágicos este carácter de indeterminación²⁴. Es el caso por ejemplo, donde los Azande, del predicado «*x* es un brujo» (*witch*). Mientras que una afirmación como ésta no ha sido confirmada por el oráculo (e incluso eventualmente, después), no puede ser tomada como una verdad absoluta. Además, si uno está en el derecho de pensar que alguien es un brujo (en virtud de su herencia por ejemplo), aun cuando no haya cometido nunca ningún acto brujería, entonces «*x* es un brujo», posee un carácter indeterminado²⁵.

Se observa que los malos entendidos que hemos puesto en evidencia en los dos últimos casos provienen de la complejidad de los procedimientos de iniciación chamánica. Ya hemos dicho hasta qué punto esta complejidad conduce a poder siempre desacreditar, en principio, a un *altumisayuk* de quien se estuviese insatisfecho. El chamán debe primero haber recibido la descarga del rayo. En ciertos casos, la elección sobrenatural parece bastar para que se le pueda otorgar el título de *altumisayuk*. Es así como Braulio puede decir: «Sólo los *altumisayuk* han recibido la descarga del rayo. Sólo después se convierten en [*altumisayuk*]». El término *altumisayuk* designaría entonces al oficiante ritual que ha recibido su *misa* del mismo rayo, por oposición a *pampamisayuk*. Pero, considerada condición suficiente en ciertos casos, la elección sobrenatural ya no lo es en

²⁴ «Más que considerar que los enunciados de carácter mágico son siempre indeterminados por ser altamente teóricos, se podría sugerir que son a veces indeterminados por ser vagos» (Laugier & Bonnay, 2003).

²⁵ «Also Zande doctrine includes the notion that even if a man is the son of a witch and has witchcraft-substance in his body, he may not use it. It may remain inoperative, 'cool' as the Azande say, throughout his lifetime, and a man can hardly be classed as a witch if his witchcraft never functions» (Evans-Pritchard, 1976: 4).

otros: se exige que el chamán haya sido iniciado: *qarpasqa*». El *pampamisayuy* (o el *paqu*) sería entonces un chamán incompleto: habiéndose quedado a medio camino sobre la vía de su iniciación, no poseería la totalidad de los poderes chamánicos. Finalmente, algunos «especialistas de la tradición», situados en un nivel inferior de la jerarquía de oficiantes rituales, no reivindican para sí ninguna elección sobrenatural, ni siquiera un verdadero estatus de iniciados: es el caso de Basilio quien confiesa haber aprendido «solito», de su abuelo. Su principal ventaja sobre los demás es la de conocer perfectamente los nombres de los *apu* que es conveniente llamar durante las invocaciones («Claro, yo conozco esta pampa»), los ingredientes que componen las ofrendas, y el lugar (las *alqa*) donde deben ser quemadas: «Ayer, viste cómo miraba, cuando hicimos quemar [la ofrenda]».

Se comprenderá que en estas condiciones, reconocer a un individuo el estatus de *altumisayuy* es siempre una apuesta arriesgada. Los razonamientos que contienen una proposición del tipo «*x* es un *altumisayuy*» o «*x* no es un *altumisayuy*» deben ser interpretados con cuidado, así como hemos intentado hacerlo aquí. Sin embargo, cabría preguntarse la razón que conlleva los pastores a conservar el valor de estas proposiciones en un cierto nivel de indeterminación. Si bien es cierto que «hoy en día, ya no hay [*altumisayuy*]» como lo afirma Braulio, entonces ¿por qué no considerar de una vez por todas que «*x* es un *altumisayuy*» es una proposición falsa?

3. 3. Verdades *de facto* / verdades *de jure*

Ya conocemos la respuesta a esta pregunta, y solamente la mencionamos para que nuestro examen sea completo. Si el enunciado «*x* es un *altumisayuy*» conserva un valor de verdad indeterminado, es porque siempre es posible *de jure*, aun cuando, muy a menudo, los hechos lo contradicen. Así, las dos proposiciones:

1. «los *altumisayuy* pueden hablar con los *apu*» (*p*)
2. «los *altumisayuy* no pueden hablar con los *apu*» (*no-p*)

No son forzosamente contradictorias si se considera que significan sobre planos diferentes. La primera enuncia una verdad «apodíctica», o también *de jure*, es decir necesaria en virtud del sistema de representaciones. La segunda enuncia una contra-verdad «asertórica», es decir verdadera sobre el plano de la experiencia, o *de facto*. Ya hemos dicho hasta qué punto la legitimidad *de jure* del sistema de representaciones, y de la práctica ritual que proviene de él, no está cuestionada por los desmentidos que proporciona la experiencia, y que son causa de la reflexión desengañada de Braulio: «hoy en día, ya no hay [*altumisayuy*]».

4. La interpretación de los discursos transicionales

Existe finalmente una última dificultad interpretativa que no hemos mencionado hasta ahora, pero que nos es familiar: la que deriva de la naturaleza híbrida y polimorfa de los discursos transicionales, en contextos de superposición de esquemas conceptuales incompatibles. No se trata de volver sobre lo que ya hemos analizado. Observemos sin embargo que nuestra entrevista con Basilio nos brinda un nuevo ejemplo de «transición» entre esquemas conceptuales:

436

Pero según lo que me he podido dar cuenta, Nuestro Dios es quien ha confiado [a los *apu*] el encargo [de velar sobre el mundo]. [...] Ahora, ofrecemos libaciones, Nuestro Dios es quien ha confiado a los cerros, a las cumbres, el encargo [de velar sobre el mundo], hasta su regreso. Él regresará, y entonces [los cerros] se desplomarán, se amontonarán, y el agua se secará. Las montañas rocosas se desplomarán, las piedras caerán al suelo. [...]

[Los *apu*] han recibido un encargo, ¡ya! Nuestro Dios ha hablado. Ha confiado el encargo [de velar sobre el mundo] a estos cerros. No conocemos, ahora, el día de su retorno, ¿no? ¿Será de día, o de noche, que él vendrá? Tal vez mañana: ¡Estoy estudiando el catecismo! ¡Han recibido esta misión en tanto que tierras, claro! Los lagos también han recibido una misión, según se dice: tienen que dar agua. Para que Nuestro Dios dé [su agua]. Si los lagos llegaran a secarse, ¿cómo viviríamos? ¿Y nuestros hijos? Pero nuestro sol ya está volviéndose transparente. Ya está ahuecado. El día en que todo se escape por ese hueco, no sabemos qué ocurrirá con nosotros.

En virtud de este nuevo paradigma transicional, los cerros son «centinelas» a quienes Dios confía el encargo [de velar sobre el mundo]: *Diosninchis paykunaman saqirqan encargado*: literalmente «nuestro Dios les ha dejado encargado». Una solución de este tipo ha habido sido expuesta a David Gow cuando efectuaba sus investigaciones en Lauramarca en los años 1970:

«La primera edad de la humanidad fue un tiempo de caos, que se acabó con la creación de todos los elementos: los cerros, los ríos, las rocas, las colinas, el hombre y los animales, y también las deidades indígenas: *pachamama*, o Madre Tierra, los *apu* (deidades primarias), y los *rugales* (deidades secundarias). Aun cuando se atribuye esta creación al Dios de los cristianos, éste es su único rol de importancia. Una vez terminado su trabajo, Dios confía a la *pachamama* y a los *apu* el poder de gobernar el mundo a su antojo» (Gow, 1976: 180).

Verificamos fácilmente sin embargo que este discurso no es «sincrético» en el sentido en que él formaría parte de una «misma formación religiosa», nueva, y que habría remplazado a las religiones anteriormente en conflicto, como Gow parece sugerirlo. Al contrario, posee todas las características del discurso transicional. Por un lado reafirma la omnipotencia del Dios cristiano, al hacer de los *apu* sus

ministros delegados, pero sobre todo al recordar que esta delegación concluirá el día del Apocalipsis, eventualidad que Basilio evoca inspirándose de los pasajes de la Biblia citados por los predicadores evangelistas: «Regresará, y entonces [los cerros] se desplomarán, se amontonarán, y el agua se secará». No cabe duda de que su interés por el «catecismo», que él dice estudiar, sólo puede provenir de la insistencia proselitista de los misioneros evangelistas que a veces pasan por Sallma y que yo he encontrado. Transportando consigo ejemplares del Nuevo Testamento y pequeños folletos animando al lector a que abandone sus antiguas creencias inspiradas del demonio, estos predicadores solicitan hospitalidad para la noche (que no puede serles negada) y aprovechan para recitar su lección aprendida de memoria. Pero si Basilio evoca el Apocalipsis, sólo es para luego recordar que se trata de una eventualidad cuya inminencia, poco probable, es de todas formas conjetural: «No conocemos, ahora, el día de su regreso, ¿no? ¿Será de día, o de noche, que él vendrá? Tal vez mañana». Mientras tanto, la mayor parte de la práctica ritual concierne a los *apu*, como lo demuestra el resto de la entrevista. Así, la solución esbozada relativiza la importancia del Dios cristiano remitiéndolo a la vez al comienzo y al final de la Historia, dos instantes ideales que escapan a la experiencia humana del tiempo. Haciendo ésto, el discurso transicional impugna al Dios cristiano toda «presencia real» en la vida cotidiana de los pastores, y al excluirlo de las redes de reciprocidad y más generalmente, al no considerarlo «unido» a su creación, lo propulsa hacia un «fuera de campo» del pensamiento, donde no le queda sino disolverse en una noción vaga desprovista de toda relación con la experiencia. Así, los *apu* son los únicos dueños del terreno. Pero su posición también se encuentra fragilizada. En efecto, al insistir sobre la precariedad, aunque fuera teórica, de su estatus, el discurso transicional aquí formulado prohíbe pensarlos como los «ordenadores» supremos del devenir físico, y por ende traba la lógica propia del sistema de representaciones tradicional. Los *apu* devienen entidades subordinadas a un principio superior, tanto más misterioso por cuanto no encuentra su lugar en el esquema conceptual tradicional, amenazando así su coherencia. Como todo discurso transicional, éste fragiliza pues a los dos paradigmas interpretativos que pretendía reconciliar. Por fuera, este discurso «totalizador» pretende sustituirse a los anteriores; por dentro, está minado por contradicciones internas, que favorecen su precariedad.

Por esta razón, la posición de Basilio, aun cuando se inscribe en el seno de una tradición ya antigua, no es unánimemente compartida en Sallma. Frente al etnólogo, percibido como un representante de la «modernidad», asociada al cristianismo (sobre todo en su versión evangelista), todos se esfuerzan por producir una representación del mundo «transicional» que testificase de un esfuerzo de adaptación a la novedad. Pero, en otras circunstancias, de mayor confianza, los pastores, absortos en la tarea de realizar magníficas ofrendas a sus dioses, conforme a las reglas dictadas por la tradición, olvidan por completo este

imperativo de reconciliación y confiesan sin vacilar su concepción tradicional del mundo-otro y de sus relaciones con la vida de los hombres.



438

Se habrá comprendido que todas las dificultades de interpretación que hemos presentado están estrechamente relacionadas con hecho de que nuestras entrevistas no proporcionan, en sí, todos los elementos que hubiesen permitido resolverlas sin trabas. Buscando restablecer la verdad del discurso de nuestros interlocutores, hemos tenido que convocar otros datos, adquiridos a costa de algunas entrevistas semejantes. Mediante sucesivas verificaciones, se logra así evitar equivocarse sobre el sentido de un término tan polisémico como *paqu*, hasta incluso como *altumisayuy*. Interpretando los enunciados en función de su contexto de enunciación, se comprende que una proposición del tipo «todos los chamanes pueden hablar con los *apu*» contiene una verdad de derecho que no es incompatible con su recíproca *de facto*, que, en un primer análisis, parecía contradecirla. Se nota mejor la estima que las sociedades pastoriles andinas profesan por sus chamanes: en cuanto testigos de un sistema de representaciones remarcablemente coherente, que ellos encarnan, no se les puede reprochar, sobre este plano, sus fracasos. Pero siempre están vigilados, y pierden rápidamente su prestigio, si sus supercherías se descubren, o bien si sus intervenciones resultan con mucha frecuencia ineficaces.

Para comprender los razonamientos de sus interlocutores, en toda su implícita fineza, el etnólogo debe constantemente revisar sus interpretaciones, ajustar y pulir sus «lentes», para retomar la imagen que empleamos a comienzo del capítulo. Debe estar dispuesto a renunciar, por un tiempo, a su voluntad de aprehensión de lo real. ¿No es éste finalmente el imperativo que se aplica a toda relación dialógica, por lo menos si ésta pretende efectivamente conservar la libertad de cada interlocutor? Recordamos aquí las reflexiones de Lévinas sobre el *logos*, y la manera cómo el concepto (*Begriff*) «captura» literalmente la realidad para no soltarla luego. En efecto, el verdadero diálogo sólo es posible si cada uno respeta la facultad que posee el otro de desasirse de la aprehensión del *logos*, con el fin de restablecer su libertad de pensamiento y de acción²⁶. Más que cualquier principio hermenéutico, estas reflexiones pueden contener una advertencia de orden ético: al no reconocer el carácter totalizador del *logos*, y finalmente del trabajo de interpretación en sí, se corre el riesgo de permanecer sordo a las exigencias de la relación dialógica (que implica la coexistencia de dos *logoi*, y en consecuencia de dos libertades) y ciego a los riesgos que ella comporta.

²⁶ Sobre este punto ver las observaciones de Joseph Estermann (1994).

En definitiva, a no ser que conserve siempre en mente aquello que nosotros llamaríamos una moral de apertura, propicia al cuestionamiento, el etnólogo estará más inclinado a construir interpretaciones que se alejan, no sólo de la realidad social que él pretende describir (porque, sobre este plano, los hechos que él observa pueden servirle a la vez de orientadores y de criterios de validación), sino sobre todo, de los procesos cognitivos que desea reconstituir, para determinar sus reglas fundamentales.

Desde el comienzo hemos alimentado la ambición de comprender mejor estos procesos cognitivos, íntimamente ligados a la historia personal de cada individuo, y a su posición en el interior del grupo; y nos pareció que este proyecto no tenía ningún sentido si no descansaba sobre una relación dialógica semejante a aquellas cuyo tipo ideal acabamos de esbozar. Al conceder a sus informantes un verdadero estatus de interlocutores, el etnólogo no se comporta demagógicamente. Reconoce más bien su incapacidad, y la apuesta epistemológica que caracteriza su disciplina, y le es congénita: la de poder dar razón, en un tiempo tan corto que apenas alcanza para dominar el lenguaje de sus anfitriones, de una totalidad social, y de las representaciones que la fundan.

Nuestro proyecto exigía también que nuestro análisis se refiriese a los discursos que los pastores producen para justificar su posición respecto de las creencias tradicionales, y más particularmente, del chamanismo, considerado a la vez como sistema de representaciones y como práctica ritual. Mientras que desde hace casi medio siglo, el método estructuralista nos ha acostumbrado a considerar que la verdad de un mito se sitúa en el inconsciente de aquellos que le dan crédito, en el nivel de las estructuras que permiten identificar entre los mitos relaciones de transformación, nos parece que el hecho de atribuir de nuevo importancia a las elaboraciones conscientes no constituye una regresión. Sobreañadiéndose a los mecanismos inconscientes, los procesos cognitivos conscientes que determinan la adhesión a las creencias pueden también dar cuenta, no sólo de la manera cómo cada individuo construye el edificio de sus propias certezas, sino más generalmente, del lugar que una sociedad otorga a sus creencias e ideas religiosas, frente a otros tipos de discursos, que exponen paradigmas interpretativos concurrentes. Tanto como sobre las estructuras inconscientes, la relegitimación de las creencias descansa, nos parece, sobre actitudes conscientes y procedimientos argumentativos, que hemos tratado de esclarecer. Por esta razón también hemos otorgado tanto espacio a los discursos, y en definitiva, a la voz misma de los pastores, silenciada por siglos de represión y de proselitismo religioso, y que se habría podido creer desvanecida. Pensamos haber mostrado al contrario que, al mismo tiempo que contemplan sin cesar las cumbres nevadas del macizo del Ausangate, los pastores prosiguen su paciente y cotidiana conversación con los dioses.

Conclusión

441

Las representaciones y los ritos chamánicos de los pastores del Ausangate descansan sobre cierto número de principios explicativos del devenir físico. Los *apu* están situados en la cima de la jerarquía de las entidades del mundo-otro, cuya forma y actuaciones producen los fenómenos naturales, tal como los hombres los perciben. El *apu* es una divinidad immanente, un animador y un ordenador del mundo, del cual también forma parte. Es a la vez ontológicamente distinto y homólogo de las entidades cuyas determinaciones comanda. Su relación con los seres de la naturaleza está mediatizada por el *animu*, el principio espiritual de su devenir, que se actualiza a través de ellos: lo hemos calificado de «esencia en acto». Los *animu* residen en el mundo-otro, pero constituyen el motor mismo de la causalidad natural. Pueden desprenderse de su doble corporal y manifestarse bajo la forma de vientos, o de animales (mayormente aves) que los chamanes tienen el poder de convocar a su mesa ritual. Se los concibe como «dobles», cuya forma puede sufrir alteraciones, las mismas que producen la sensación de percepción: «tienen ojos, tienen boca». La noción de *animu* depende estrechamente de su capacidad de devenir efectiva: la muerte señala un umbral, más allá del cual las posibilidades de actualización del *animu* ya no autorizan la vida. Al cabo de un largo proceso de desvanecimiento y de disolución, el *animu* de los difuntos no se manifiesta más sino mediante intermitentes apariciones oníricas.

Animu y *apu* son así los dos principios esenciales sobre los cuales descansa la teoría indígena de la causalidad física y por consiguiente también, de la enfermedad. Las patologías de origen sobrenatural provienen siempre de una «captura» del *animu* del enfermo por otro *animu*, perteneciente a un cuerpo patógeno. Esta captura puede tener por escenario el cuerpo mismo del paciente, cuando el agente malévolo ha penetrado y prospera en él, manteniendo trabado al mismo tiempo el *animu* de su víctima; o bien se puede desarrollar fuera del cuerpo, cuando el *animu*, asustado (*mancharisqa*) se escapa, y permanece prisionero de la espantosa entidad que lo ha disociado de su doble. Entonces el chamán es solicitado para separar los dos *animu*, y restituir al de su paciente su integridad amenazada. Si el agente patógeno está dentro del cuerpo, se tratará de expulsarlo mediante una ceremonia de exorcismo, que combina intimidación y ofrendas de sustitución; estas últimas deben permitir que el *animu* malévolo encuentre un derivativo a su apetito. Cuando por el contrario el enfermo ha perdido su «esencia en acto», mantenida encerrada en una prisión encantada, habrá que hacerla regresar, habiendo previamente, a través de ofrendas de sustitución nuevamente, obtenido que su guardián le devuelva la libertad. En todos los casos, la ofrenda es concebida como un banquete, una suntuosa comida que se ofrece a las entidades del mundo-otro para apaciguarlas y saciar su apetito. Todas las relaciones de consumo entre los seres situados a ambos lados de la frontera que separa los dos mundos son pensadas sobre el modo alimentario, que proporciona así un paradigma para comprender la manera cómo los espíritus pueden apropiarse de los cuerpos, o por lo menos de su *animu*.

Lejos de estar encerrado en lo concreto y en las condiciones materiales de existencia, el pensamiento de los pastores de las Tierras Altas ha forjado nociones muy abstractas, que dibujan los contornos de un sistema filosófico que se podría casi calificar de idealista, puesto que la realidad no es aquí sino una apariencia, el resultado de la interacción permanente entre los *animu*. En las horas *phiru*, cuando la luz declina y la silueta de las cosas cesa de ser perceptible, las sombras pueden desprenderse de sus cuerpos. Es la hora azul, luego la noche tenebrosa, en la que merodean los *animu* a veces malévolos, en busca de su víctima: una «sombra entre las sombras», a la que capturarán. Estos ladrones de sombra son los principales responsables de las patologías de origen «sobrenatural» que exigirán un tratamiento apropiado. Pero también pueden provocar otro tipo de infortunios: debilitamiento de los animales del rebaño, desdichas conyugales, etc. Los *apu*, a pesar del respeto que se les muestra, y el estatus de jueces imparciales y venerables que se les concede muy a menudo, pueden manifestar un comportamiento malévolo y convertirse a su vez en ladrones de sombra: apoderándose del *animu* de un pastor a quien habrán hecho caer previamente para asustarlo, apoderándose del de sus animales, o, más generalmente, haciendo uso de su poder de animar a los seres de la naturaleza para dañar los intereses de los hombres que demuestran ser impíos.

El chamán es consultado sobre todo cuando los demás oficiantes rituales han sido incapaces de aliviar el infortunio. En virtud de los poderes específicos que él ha recibido de los *apu* —a condición de convertirse en su servidor—, el *altumisayuq* puede convocar a su mesa ritual a las entidades del mundo-otro. Éstas se presentan como un soplo que se introduciría en la habitación, o bajo la apariencia de aves, cuyo aleteo se oye, cuya voz se percibe distintamente grave o sobreaguda. La hierofanía se desarrolla siempre en el marco de la percepción cotidiana: los participantes así como el chamán son testigos de ello. Las fuerzas del mundo-otro pueden ayudar a identificar las causas del infortunio. Éstas se invocan unas a otras, sustituyéndose en ello al chamán que se contenta entonces con traducir, para sus pacientes, las palabras que vienen del mundo-otro, las mismas que a veces pueden parecer misteriosas. Cuando el infortunio es fruto de un sortilegio, los *apu* pueden llevarse el *animu* del brujo o el de su cliente, para castigarlo a latigazos o palazos. Al día siguiente, la víctima presentará las secuelas del castigo que ha sufrido, paseando por todo lado su cuerpo cubierto de contusiones. Cuando la enfermedad es debida a la malevolencia de un *machula*, el mismo que habrá querido vengarse del impertinente violador de su retiro, los *apu* también pueden apoderarse del ancestro, y golpearlo a profusión hasta que consienta a escupir el *animu* de su víctima, es decir desprenderse de él. De la misma manera, los *apu* pueden ayudar al chamán en su combate contra otros agentes patógenos pertenecientes al mundo-otro: *sirina* cuya morada está situada en el fondo de los lagos o al pie de las caídas de agua, espíritus de los malos muertos (almas errantes, *kukuchi*), que se rehúsan a tomar el camino de la otra vida y continúan errando en las inmediaciones de sus antiguas residencias, en la frontera de los dos mundos... Cuando finalmente el infortunio es debido a las actuaciones malévolas o muy simplemente excesivas de los *apu*, entonces éstos se encargan de restablecer el orden amenazado, recurriendo eventualmente al arbitraje del juez supremo, verdadero *primus inter pares*, el *apu* Ausangate. Estos ajustes de cuentas ponen de manifiesto la relación asimétrica que une a los hombres con sus dioses. Incapaces de salvar el orden natural sobre el cual descansa su sociedad de otra manera que no sea suplicando a los dioses de poner fin a sus querellas, los hombres esperan pacientemente el retorno de la paz social en el mundo-otro, la única que puede garantizar la estabilidad del devenir físico. Esta situación de dependencia no les impide considerar que la naturaleza y la sociedad puedan gozar también, respecto de las fuerzas del mundo-otro, de cierta autonomía. Así premunidos, por lo menos por el pensamiento, de intervenciones sobrenaturales intempestivas y demasiado frecuentes, los hombres pueden entregarse sin temor a su empresa de domesticación de las especies salvajes, con el fin de acrecentar el dominio de la cultura. Este último tampoco escapa sin embargo, en última instancia, al control de los *apu*, los «pastores de hombres» (*runa michiq*), que sancionan también las infracciones a las normas sociales. Así,

el pensamiento de los pastores de las Tierras Altas opera un constante vaivén entre la idea de dependencia y la de autonomía, en donde redefine progresivamente el lugar que está reservado a los hombres en el orden divino.

444

A lo largo de nuestras reflexiones, hemos puesto énfasis sobre las representaciones y las prácticas rituales que caracterizan al chamanismo de la región del Ausangate, más que sobre el individuo chamán. Nos hemos esforzado, dicho de otra manera, en develar el marco intelectual de su práctica, con el fin de esclarecer su coherencia y sus contradicciones internas. Este enfoque nos ha parecido tanto más apropiado por cuanto el chamanismo no constituye sino una estructura de mediación sobrenatural entre otras, que los pastores de las Tierras Altas admiten también, aprovechando en ello al máximo las posibilidades lógicas permitidas por el sistema de representaciones que han elaborado. Era conveniente pues distinguir la práctica chamánica propiamente dicha de las demás prácticas rituales y, para ello, extraer sus implicaciones metodológicas e epistemológicas.

La adhesión de los pastores a sus creencias descansa sobre mecanismos cognitivos complejos, que hemos buscado reconstituir. Una de las principales conclusiones a la que hemos llegado es que las creencias pueden establecerse en niveles de significación diferentes, que hemos identificado recurriendo esencialmente a la distinción, corriente en filosofía, entre verdades *de jure* (o apodícticas) y verdades *de facto* (o asertóricas). Aplicada a la interpretación de las creencias, esta distinción es muy útil, pues permite comprender la coexistencia, en un mismo discurso argumentativo, de proposiciones en apariencia contradictorias, y sobre todo, aprehender mejor la relación que determinados individuos entretienen con las creencias mágicas, aun cuando éstas son desmentidas aparentemente por su experiencia personal. A partir del instante en el que nos persuadimos del valor hermenéutico de esta distinción, un gran número de actitudes cognitivas aparentemente incomprensibles pasaron a ser perfectamente lógicas. Al mismo tiempo, hemos podido tomar la cabal medida de la actividad crítica que los pastores despliegan para juzgar lo bien fundado de sus creencias, actividad más importante y de una naturaleza diferente de aquella que se les reconocía a través de las antiguas teorías de la «sociedad cerrada» y del «círculo encantado». A pesar del contexto actual, que amenaza más que nunca las creencias y las representaciones tradicionales, que compiten con otros esquemas conceptuales, y en particular con el paradigma cuentista dominante, nos ha parecido que la antigua religión daba pruebas de una notoria capacidad de resistencia. Para dar razón de este fenómeno, hemos avanzado la hipótesis de que las ideas religiosas, de las cuales derivan las creencias mágicas de los pastores, no descansan solamente sobre una «lógica de lo concreto», ni tampoco sobre una cierta configuración social e histórica que reforzaría la «tradición», en detrimento de las aspiraciones al cambio y a la modernidad científica, sino más bien sobre una metafísica y una ontología

propia cuya legitimidad y cuyo poder explicativo se sitúan fuera del campo de la ciencia en sí, en la medida en que éstas buscan definir al ser mismo de las cosas y dar cuenta de la singularidad del devenir físico.

La verdadera amenaza sin embargo no proviene de la penetración de paradigmas interpretativos concurrentes, sino de la presión social que obliga a los individuos a renunciar a algunas de sus prácticas, o a intentar hacerlas compatibles con otras, que les son contradictorias. Hemos tenido el cuidado de recordar que esta situación no es nueva: el apostolado militante de la Iglesia Católica, y su manera de intervenir sobre antiguos ritos para reinterpretarlos a su favor, testimonian desde hace mucho tiempo de este conflicto. Sin embargo, mientras algunos coinciden en considerar la religión popular del Ausangate (hasta la religión andina en general) bajo las especies de un sincretismo estabilizado, que habría remplazado a la vez al discurso misionero de los orígenes y al antiguo chamanismo, nosotros hemos demostrado que subsisten paños completos de la religión tradicional, lo que permite concebirla como un sistema coherente. En estas condiciones, la actitud fundamental de los pastores no consiste en producir un nuevo esquema totalizador, que reconciliaría a todos los paradigmas en presencia (más numerosos hoy en día de lo que eran hace treinta años), sino al contrario en edificar discursos-pasarelas que, hemos calificado de «transicionales», por naturaleza fragmentarios e inestables, y por esta razón, renovados sin cesar. Este resultado es importante, porque restituye toda su vitalidad, no sólo a las creencias tradicionales, sino más generalmente a la vida espiritual de los pastores, reconociéndoles una notoria creatividad teórica. Ellos dejan de ser para nosotros los silenciosos depositarios de una tradición milenaria, que perpetuarían pasivamente, para convertirse en seres inquietos, preocupados por la coherencia, construyendo pacientemente las interpretaciones que restablecerán, aunque fuese por un instante, la imagen perdida de un mundo en el que los hombres y los dioses vivían en buena inteligencia.

Glosario de términos religiosos

447

A

Alma: sinónimo de muerto. Solo los muertos son llamados, con todo rigor, «alma»: «[...] nispá, alma wañusqa kamachin chay altumisapi, chay warminta hinaspas», [« [...] Eso es lo que el alma, el muerto ordenó a su mujer, sobre el *altumisa*», Cesario Condemayta, 060701. In Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.].

Altumisa: puede designar a las piedras que componen la *misa* del *altumisayuq*: «Arí, chayqa kaypi altumisa kinsayá kashan. Maletapi kaypi kashan» [«Sí, pero tengo aquí tres *altumisa*. Están aquí, en la maleta», Teodoro Flores, 290501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 523 sq.]. Puede designar también la *misa* en su conjunto. Finalmente, puede ser sinónimo de *altumisayuq*.

Altumisayuq: chamán. El *altumisayuq* puede invocar a las entidades del mundo-otro a su mesa ritual y conversar con ellas : «Parlasqaku, napi, yachappa, altumisayuq nisqa chay yachaq, parlachiq chay ispiritukuna, chay tierrakuna parlachiq chaywan, hinaspas parasqaku», [«Habían hablado, sobre [la *misa*] del *yachaq*—estos *yachaq*, se les llama también *altumisayuq*, hacen hablar a los *ispiritu*, a las tierras—, habían hablado», Cesario Condemayta ; 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.]. El *altumisayuq* se distingue claramente del *pampamisayuq*, oficiante ritual de rango inferior, especializado en la preparación de las ofrendas.

Anima: la fiesta de las almas, Todos los Santos: «Primerota Patrón mayormanta qallarirqan, chaymantaqa ya está Cristota ruwan, Mamata ruwan, animasta ruwan chaymantaqa Santa Cruzta ruwan chaypi tukupun», [«Él comenzó siendo

mayordomo del Santo Patrón, después, mayordomo de Cristo, y de la Virgen, y de Todos los Santos —*anima*— y después mayordomo de la fiesta de Santa Cruz, y eso es todo», Justina Quispe, 290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 340 sq.].

Animu: esencia-en-acto, el *animu* es el motor que impulsa cada ser a su realización. A menudo es concebido como un doble, que es la sede de la percepción y de la acción: «tiene boca, tiene ojo», B. Ccarita, *animu*, 021101. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 125 sq.]. Es el que deambula fuera del cuerpo en el transcurso de los sueños. También es un viento —*wayra*— o una sombra: «Llanthuhinapuniyá kan. Kanpuni chay animunchis: purin, ruwan, igual, claro» [«Es exactamente como una sombra. Nuestro *animu*, existe: se pasea, hace cosas. Es igual», B. Ccarita, *llanthu*, 011103. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 134]. La muerte denota un umbral, por debajo del cual las capacidades de animación del *animu* son insuficientes como para permitir la vida. El *animu* se disuelve luego progresivamente.

Apachita: abra, que permite pasar de un valle a otro. La *apachita* puede ser un *apu*, o pertenecer a un *apu*: «[...] anchayninta, wasapachallantaq, huq, na, apachita, [...] chaypas apu apachita», [«allí hay un abra, una *apachita*, [...], es un *apu apachita*», Octavio Qanqere, 280601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 493 sq.]. Es un lugar sagrado, y a menudo peligroso.

Apu. El espíritu del cerro. El término designaba en la época precolonial a un «jefe» local. Este sentido perdura en la acepción cristiana de la palabra (*Apu Yaya Jesucristo*), pero también a veces en el uso tradicional: el Ausangate a veces puede ser calificado de «jefe de jefes» —*apuy apun*—: «“nuqa haykuramushani Apu Ausangate, y llipin apukunaq nan apun” nispan rimanman», [«yo entro [aquí], yo el Ausangate, soy el *apu* de todos los *apu*, [el jefe de los jefes]”, así es como hablaría], F. Sacca, *altumisayug*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 250 sq.].

Apuchi: ancestro. Sinónimo de *machula*, de *awki* [en el sentido 1]: «Kay apuchikunaqa tukuy niqpipas apuchikunaqa kakushallankun, pasaqpi kakushanku. Chayqa uyarishallawanchissi manas wañuqchu ñaypa apuchiqa karqan ninkutaq. Kunan tiempoñan wañuyqa ninkutaq», [«Estos *apuchi* están por todas partes. Hay *apuchi*, hay por todas partes. Entonces, he escuchado decir que antiguamente los *apuchi* no estaban muertos. Ahora, han muerto, según se dice.», Justina Quispe, 290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 340 sq.].

Arariwa: en una comunidad, el *arariwa* está encargado de la administración colectiva de los cultivos. En particular, debe tomar las medidas que protegerán los campos de las calamidades sobrenaturales : «papay arariwa kashaspa, qasaqtin, papatas qasan, hinaspas rin, hinaspas suyachikun chay valimientota apukunata wahachin» [«mi padre era *arariwa*, y cuando venían las heladas, cuando las papas

helaban, entonces iba donde [Antonio Conde], se le hacía esperar, y después él hacía llamar a los *apu* sobre el *valimiento*» Cesario Condemayta, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.].

Awki: 1. En algunos casos, el término *awki* designa a los ancestros, y en particular a las momias o esqueletos que se encuentra en las grutas. En este caso es sinónimo de *apuchi*, *machula*. «Maypi apuchiq kasqanta kay estanciamasiykunapas yachashankuyá, nuqapaqqa kay Torre awkiyuq, kay muqucha, kay qaqacha», [«Mis vecinos, en la estancia, conocen la morada de los *apuchi*, yo sé que [el *apu*] Torre encierra *awki*, ahí, esta pequeña eminencia, esta roquita», Justina Quispe, 290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 340 sq.]. 2. *Awki* puede también ser sinónimo de *apu*: «Anchay musqhusqaypi hamuq, anchay hamuq wiraqchakunaqa, es que nuqaq parajeykuna chay, o awkiykuna, chay apuykuna», [«El que se apareció en mi sueño, estos señores que se me aparecen en sueños, son mis parajes, eso, o también podría decirse mis *awki*, mis *apu*», Leonardo Chullo, 290501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 390 sq.].

Ayllu: Grupo de familias, forma específica de organización social. «Kay lado aylluchapiyá mana tierraman sirvishankuchu», [«Pero, en los *ayllu* de este lado de aquí, la gente ya no hace ofrendas a la tierra», Justina Quispe, 161201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 324 sq.].

C

Cabildo: 1. Etimológicamente, este término designa a la vez a una asamblea, en la que se discute de los asuntos públicos, y el lugar en donde se lleva a cabo esta asamblea. Por extensión, el término designa a la vez la sesión chamánica, durante la cual se invoca a los *apu*, las casas, y, por metonimia, las tierras, o *apu*, sobre los cuales han sido construidas las casas: «Patronniykuna, cabildoykuna qankunayá hampiruychis kay wawamasiyta» [«Ustedes mis maestros, mis cabildos, ustedes tienen que curar a este hombre», Leonardo Chullo, *Suq'a*, 310501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 216 sq.]. Otro ejemplo: «[Altumisa] llipinta tierrakunata kay, chay wasitapas rimachinpuniyá. Kunan kay wasimanta, suwa, suwarunman, hinaspas mana pi kasqanta yachawaqchu. Chayqa chay altumisaman riwaq. Hinaspa chay altumisa wahanman chay nanta, parajenta, [...] “waharipuway cabildoyta, willakuchun, pin haykun” nispa tapukuwaq», [«[El *altumisa*] hace hablar a todas las tierras, hace hablar a las [tierras que sostienen las] casas, también. Pongamos que alguien te roba en tu casa, y que tú no sabes quién es. Entonces, vas donde el *altumisa*. El *altumisa* llama al paraje [de tu casa]. Tú le pedirías: “llama para mí a mi cabildo, que me diga quién ha entrado”», F. Sacca, *altumisayuq*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 250 sq.].

2. El término puede también designar la *misa* del *altumisayuc*: «Tawantin esquina, qullana misa, sumaqllayá kunanqa, quri misa, qulqi misa, [...] cabildollay completo», [«Tengo las cuatro esquinas, la *misa qullana*, todo es magnífico ahora, tengo la *quri misa*, la *qulqi misa*, [...], mi pequeño cabildo está completo», Leonardo Chullo, *Hururu*, 010801. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 192 sq.].

Cambio de suerte: Es una práctica mágica cuyo propósito es alejar la mala suerte, la mala fortuna, y restablecer la salud o el éxito: «Nuqa cambio de suerteta, mala suertenta lliwta apaqapuni, chay cambio de suerteta ruwani, chaywan normal kapunku, allinta llank'akapunku» [«Yo, yo conjuro la mala suerte, saco la mala fortuna: este es el “*cambio de suerte*” que hago. Con esto, todo va bien, las cosas caminan bien», Leonardo Chullo, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 370 sq.].

Cargo, cargoyuc: El que asume la responsabilidad (el cargo) de la organización de una fiesta religiosa. Se dice también «mayordomo».

Chaku. La fiesta de Chaku se desarrolla en el mes de febrero, el día de Carnaval. Los pastores sacrifican animales silvestres capturados en el transcurso de las semanas que preceden a la fiesta. Estos animales son conocidos por ser dañinos: «Chaymi, chaytaqmi, sapa, napiqa, chaku, ninku, chaypiqa haykumunku, zorrokunata sipinku, llapan, kunturkunata, hina. Chay killa febreropi, carnaval p'unchay», [«Entonces, en el momento de la fiesta de *chaku*, como se le llama, la gente se adentra [en la montaña], y matan a los zorros, a los cóndores, todos, así. Es en el mes de febrero, el día de Carnaval», Eddy Molina, *Ch'allay*, 060502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 227 sq.].

Ch'allay: literalmente, este verbo significa: «rociar un líquido en el viento», o «hacer una libación». El verbo substantivado es empleado frecuentemente para designar los ritos propiciatorios del ganado, en particular la fiesta de las alpacas, o *ch'uyay* [ver *infra*] que se celebra en la semana que precede al domingo de Carnaval.

Chikchi: el granizo. También sinónimo de «rayo», «relámpago» y «trueno»: «Paykunapas, hinan qhaqyawan akllasqapuni kanku. Chikchiwan akllasqapuni, apuq akllasqanpuni chaykuna, paykunapas paganku allinta istrillankuman», [«Ellos también [los *paqu*] han sido escogidos por el *qhaqya*, claro. Han sido escogidos por el *chikchi*, por los *apu*, y hacen lindas ofrendas a su *istrilla*», E. Mandura, *Uturunku*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 72 sq.].

Chirapa: llovizna. Es una lluvia maligna, que produce irritaciones sobre el cuerpo.

Chullpa: 1. Tumba inca. 2. Ver *machula*: «Chaymi chay suq'a, suq'a chullpa, chullpa, legitimo chay salvajekuna», [«Eso es, estos salvajes son *suq'a*, *suq'a*

chullpa, puros *chullpa*», Manuel Monroy, 050701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 463 sq.]. Los dos sentidos **1** y **2** pueden coexistir a veces en la misma frase; «Chullpa llaqtanpitaqmi kunan tiyashayku kaypi, chullpa wasichayukusqa, hinantinpi, waranqa, waranqa chullpa kasqa, mana hinapaqchu, hinaspan guerra kasqa, guerra tukunakunku chaykunaqa, fundaranku chay nakunata, chay Marcapata iglesiatapas, chay chullpakuna ruwan», [«Antiguamente, eran sus casas, sus *chullpa*, entonces, había miles de *chullpa*, y entonces, había habido una guerra, y en el transcurso de la guerra se mataron entre ellos, y fundaron la iglesia de de Marcapata, ellos, estos *chullpa*», Manuel Monroy, 050701, *ibid.*]. **3.** *Chullpa* es usado a veces en el sentido de «pagano», de infiel: «Chullpakunachu karqanpas. Chullpakuna ñawpaqqa karqan. Chullpamantan wakinqa cristianoman tukushanku», [«Tumbas, de los ancestros, —*chullpa*—. Antiguamente, había *chullpa*. Algunos, de *chullpa* que eran, se convirtieron en cristianos», Justina Quispe, 050502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 320 sq.].

Chullumpi: término ritual que designa a las llamas.

Ch'unchu, o **q'ara Ch'unchu**: literalmente, «el salvaje pelado». Danzantes de la fiesta de Quyllurir'i, que representan a los habitantes del piedemonte amazónico. Los grupos de danzantes *Ch'unchu* están siempre acompañados de *Ukuku*.

Ch'uyay: fiesta de la purificación, en particular de las alpacas, que tiene lugar en el mes de febrero, justo antes de Carnaval. Pero los demás ritos propiciatorios del ganado son también *ch'uyay*: en particular, la fiesta de las llamas, celebrada en el mes de agosto y que toma a menudo el nombre de "*t'ikachay*" (hacer flores), también es un *ch'uyay*: «Mana [...] apu munanchu, chay común killapi nanapaq, ch'uyanapaq. Apukunaq kamachikusqanmanhina, chay killakunallapi, chay fechallapi ch'uyana. Llamapas, paquchapas», [«Los *apu* no quieren que el *ch'uyay* tenga lugar en cualquier momento. Los *apu* dictan las fechas en las cuales se debe hacer el *ch'uyay*. Ya se trate del de las llamas, o del de las alpacas», C. Mandura, *Phiru, animu*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 161 sq.].

Condenado: alma condenada.

Compadres: Fiesta tradicional que tiene lugar dos semanas antes del domingo de Carnaval. Se festeja a los compadres: «**1.** Padrino de un niño, respecto de la madre, el padre o la madrina del mismo. **2.** Padre, respecto del padrino» [*Diccionario María Moliner*, Gredos, Madrid, 2000: 328].

D

Despacho: ofrenda ritual. Se ofrece despacho en algunas épocas del año (durante los primeros días del mes de agosto, en tiempo de carnavales, en el

mes de febrero), en el transcurso de ritos propiciatorios. Pero el despacho está también estrechamente ligado a la farmacopea y a los ritos terapéuticos. Hay que ofrecer un despacho al espíritu patógeno para invitarlo a liberar al enfermo de su influencia nefasta; también hay que ofrecerlo a los espíritus auxiliares del *altumisayug* para que lo secunden en su cura.

Duende: Se trata del *animu* de un niño muerto, que no se resuelve a dejar el mundo de los vivos, y que, por esta razón, es potencialmente peligroso. La enfermedad del *duende*, o *duende wayra*, es frecuente: «Bueno, kay duende wayraqa, namanta, abortankupas, o mana chayqa, chay abortota kananku, fuegopi kananku, anchaywan tupanku, o maynintaq abortanku, anchaymanta chayqa, wiksapi criakun, chay, na, como wawahina criakun» [«Bueno, este *duende wayra*, es cuando las mujeres abortan, o bien cuando, después de haber abortado, ellas queman el feto en el fuego, lo echan al fuego, pero a veces, basta con que aborten, y entonces, [el *wayra*] se desarrolla en su vientre, es como si lo llevaran en ellas, como un bebé», Leonardo Chullo, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 370 sq.].

G

Gentil: sinónimo de *machu* y de *ñawpaq runa*: «Después chaymantataqmi, machuq hap'irkun, chay, ñawpaq runa, gentilpuni, chaykuna hap'isqankunata», [«Después, existe la enfermedad del *machu*, por ejemplo: [ésta se produce] cuando el *machu*, o, como se dice también, el *ñawpaq runa*, el *gentil*, agarra a alguien», Cerapio Mamani, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 171 sq.].

H

Hampiq: curandero. **1.** Se trata de un término genérico, que designa a cualquier curandero, sea cual fuere su rango. En este sentido, *hampiq* puede aplicarse al *altumisayug*: «Anchayta nuqata yupaychamuwanki, nuqapaqmi serviciota churamuwanki, despachokunata sumaqta, chay qantaqmi hampiqpaqmi kanki, lliwta wawamasiykita hampinki, amataqmi cobrankichu nishutachu, huq normal, tranquilollata cobraspa sumaqta hampinki, ama negankichu», aknata niwarqan.» [«[Luego, dirigiéndose a mí]: “Ahora, tienes que bendecirme así, tienes que estar a mi servicio, hacerme lindas ofrendas, bonitos despachos, tú has sido escogido para convertirte en *hampiq*, tú curarás a todos tus semejantes: no les cobres demasiado caro por tus servicios, cóbrales el precio justo, el precio razonable, que no provoque conflictos. Tranquilo, tú curarás, no niegues nunca tus servicios”, eso es lo que me dijeron», Cerapio Mamani, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 171 sq.]. **2.** Sin embargo, se lo puede a veces reservar

para los herboristas y yerbateros, con el fin de distinguirlos de los *altumisayuy*, únicos capaces de curar las afecciones provocadas por los espíritus malévolos del mundo-otro: «Paquman, hampiqman. Manan altumisayuyqmanchu...» [«he ido»] solamente donde un *paqu*, un *hampiq*. No donde un *altumisayuy*», Chuquichampi, 240201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 514 sq.].

Hayway: «ofrecer [una ofrenda]». *Hayway*, tomado en su sentido ritual, es sinónimo de «realizar una ofrenda»: «Sapa agostopi haywayku, sapa wata». [«Todos los años, en el mes de agosto, hacemos ofrendas [a los *apu*]», B. Ccarita, *inqaychu alia*, 170802. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 47 sq.].

I

Inkarri (< esp. inka rey): «héroe civilizador» mítico, cuyas hazañas marcaron el advenimiento del Imperio de los incas, y en algunas versiones, de la era de Cristo.

Inqa, inqaychu: Los *inqa*, o *inqaychu*, son pequeñas piedras amuletos, que representan, en miniatura, al objeto cuyo *animu* poseen, y cuyo desarrollo favorecen. En las sociedades pastoriles de las Tierras Altas, los *inqaychu* representan a menudo animales (llamas, alpacas). Se los guarda preciosamente en bolsas, y se les ofrece libaciones de chicha y ofrendas, con ocasión de los ritos propiciatorios de reproducción del ganado. Los *inqaychu* transmiten el *animu* que poseen «insuflándolo a los animales: «Claro, llamachata tarin chayqa, llamachatayá, riki, chay inqaychuqa, riki, samamun. O bien, manayá wakkunataqa, riki? Otro, alpachata tarimunki chayqa, alpachata samamullantaqa, riki? Chayllatayá riki, imatataq qanpaq, llamarí, llamachata tarinki paquchatachus qanpa samamushanman, imataqrí?» [«Claro: si encuentras una [*inqaychu* en forma de] llamita, de llamita, ¡ya! Entonces este *inqaychu*, sopla —*samay*— O bien, hay otros, ¿ves? Si encuentras [un *inqaychu* en forma de] alpaquita, entonces, sopla sobre las alpaquitas, ¿ves? Es todo, ¿ves? Para ti, sería igual: si encuentras una [*inqaychu* en forma de] llamita, o alpaquita, entonces soplará para tus alpacas, ¡ya!», B. Ccarita, *inqaychu alia*, 170802. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 47 sq.].

Ispiritu [<Espíritu]: El *ispiritu* se desliza en el aire, es invisible, pero posee una personalidad particular: «Son *ispiritu*, ya, nadie puede verlos, ¿eh? ¿Cómo? Así como tú no puedes ver al *wayra*, igual. Son *ispiritu*». Andrés Merma, 230501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 15 sq.]. «[...] huq ispiritupas, alaykamushan, aynaman airechá chayan» [«[...] es un *ispiritu*, aletea, es como si fuera el aire que llega», S. Chuquichampi, *apu*, 260501. In: Ricard Lanata, 2004b; anexo 1: 508 sq.]. La noción de *ispiritu* es prácticamente sinónima de la de *animu*: «[...] kuska ispirituywan, animuywan kuska paykuna kanku» [«[...] están al lado de

mi *ispiritu*, de mi *animu*» Leonardo Chullo, 290501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 390 sq.].

Istrilla, ou **Istrillu**: el destino, la suerte. El término deriva del castellano *estrella*, en esta acepción [«haber nacido con buena estrella»]. Sin embargo, el término ha tomado en quechua un sentido a la vez más amplio y más preciso: **1.** La *istrilla*, es aquello que los *apu* conceden a los hombres, es el destino que estos les reservan. En este sentido, *istrilla* está estrechamente asociado a *apu*. En particular, la *istrilla*, es la vocación, la especialidad del *altumisayuq*: «Imaynan nuqatapas aknapaq unanchawanki, aknapaq istrillata quwanki», [«También, tú me has dado este poder de curar, tú me has destinado a esto», Leonardo Chullo, *Suq'a*, 310501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 216 sq.]. Otro ejemplo: «Qasi runaqa? Mana, imposible, mana imaraykupas rimachinmanchu, porque hinapaqpuniyá, wak, chay, hinapaq, istrilluyuy nisqa, anchay runakunallayá chaytaqa parlachiranku», [«¿Un hombre como tú y yo? No claro, imposible, así no más no haría hablar, porque, para hacerlo, para eso, hay que ser, como se dice, *istrilluyuy* —tener *istrilla*—, únicamente esa gente hacía hablar antiguamente», Lucho Waywa, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 414 sq.]. **2.** *Istrilla* puede, por metonimia, designar al *apu* mismo: «Pichakani loma kawsan, wahachinku, parlan. Istrilla lomata wahachinku, parlan», [«La loma Pichakani está viva: la gente la hace llamar [por el *altumisayuq*], ella habla. Hacen llamar a la loma, la *istrilla*, y ella habla», Manuel Monroy, 050701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 463 sq.]. Otro ejemplo: «Paykunapas, hinan qhaqyawan akllasqapuni kanku. Chikchiwan akllasqapuni, apuq akllasqanpuni chaykuna, paykunapas paganku allinta istrillankuman», [«Ellos también [los *paqu*] han sido escogidos por el *qhaqya*, claro. Han sido escogidos por el *chikchi*, por los *apu*, y hacen lindas ofrendas a su *istrilla*», E. Mandura, *Uturunku*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 72 sq.]. No cabe duda de que esta referencia a la estrella tiene relación con el culto a las estrellas señalado por los cronistas Polo de Ondegardo, Acosta, Cobo et Murúa.

J

Jalada [<esp. jalar]: ceremonia a través de la cual el *altumisayuq* pide a los *apu* que «jalen» el *animu* de una persona o de una entidad del mundo-otro, para que pueda comparecer ante la asistencia: «Chayqa, jaladata ruwaqtinkuqa, na, nin, kikin chay pichus ruwachiwaranku, anchaypa animunta apamun», [«Según lo que nos habían dicho, cuando haríamos la *jalada*, de ese mismo que nos había hecho hacer un hechizo, [los *apu*] traerían su *animu*», Eustakio Puma, 071001. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 235 sq.].

K

Kamili: Se llama así, en la región del Ausangate, a los curanderos que provienen del Qollao, en particular de la región del lago Titicaca [También se dice: *qamara*]. Son considerados superiores a los curanderos del Ausangate: «chaymantataqmi aswan allin medicoqa, na, Charasi, Kamili, namanta, Boliviamantaraqmi, chaymanta paykunapas chaymi superiorninku kaypi kaqkunaqqa» [«entonces, es por eso que los médicos [los curanderos] de Charasi, de Kamili, todos aquellos que vienen de Bolivia, son superiores [a los curanderos] de aquí», Cesario Condemayta, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.].

Khuya, o khuya rumi: 1. A menudo sinónimo de *inqaychu*: «Chay apu Ausangatemanta chaykuna llusqsimun chay khuyakuna, inqaychu niyku, chaykuna», [«Estos *khuya*, estos *inqaychu*, como se dice también, salen de las laderas del *apu* Ausangate». Teofilo Waman, 280501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 527 sq.]. Se dice también que los lagos poseen *khuya*, son «*khuyayuq*»: «Wakinqa kuka qhawaq kanku, chayqa “chay khuyayuqtaqqa quchapatallapin suyanki” ninku», [«Hay gente a quien se llama *kuka qhawaq*. Esos te dicen “Esperarás sobre la ribera de un lago de *khuya*”», Justina Quispe, 161201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 324 sq.]. **2.** El vínculo entre el nombre de las piedras —*khuya rumi*— y la compasión es explícito. Porque los *apu* «se compadecen de los hombres», les regalan «piedras de compasión»: «X.R.: Tarinkichischu chay inqaychukunata? F.C.: Arí. Khuyamuwanyá kay lomakuna, riki. Kaypitaq tariyku.» [«X.R.: ¿Ya has encontrado, estos *inqaychu*? F.C.: Sí. Los cerros se compadecen de nosotros —*khuyay*—. Se los encuentra sobre sus laderas.», Francisca Chuquichampi, 090202. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 244 sq.].

K'intu: ofrenda compuesta de hojas de coca (tres, seis o doce hojas), dispuestas en abanico, y que se agarran por el tallo.

Kiwqki: cabezas voladoras. Las *kiwqki* se desprenden del cuerpo del dormitante, en la noche, y se reúnen. Se informan mutuamente de las circunstancias de la muerte próxima de su envoltura física: «Kiwqki nisqa chayqan ispiritukuna chay, alma runaq wañunan, almanyá chay puriq kasqa.» [«Se las llama “*kiwqki*”, son *ispiritu*, es el alma de aquellos que van a morir, eran sus almas las que se paseaban.», Cesario Condemayta, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.]. Son conocidas por ser peligrosas, sobre todo si pasan por entre las piernas del paseante.

Kuka qhawaq, o qhawaq: el que dice la buenaventura, especializado en la lectura de las hojas de coca.

Kuraka: antiguamente, jefe de un *ayllu*, o de un grupo de *ayllu*. Esta palabra es solamente usada por los informantes «cultos», quienes la extraen de fuentes escritas [ver A. Choqueluque; *wikuña*, 071001. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 8 sq.].

Kuti: retorno, revolución. Término que implica una transformación a lo opuesto.

Kutihata: conjurar la mala suerte [en esto sinónimo de «cambio de suerte»]. «[...] layqasqamantaqa, kutihata ruwanallataq kaq, hampinallataq, anchhaynallata kaq hampini, suerte cambiota ruwanihina», [«[...] para la brujería —*layqasqa*—, hay que “conjurar la mala suerte”, hacer un *kutihata*. Con eso se cura. Así curo, yo conjuro la mala suerte», Leonardo Chullo, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 370 sq.].

Kuti sara: se trata de una mazorca de maíz cuyos granos están dispuestos en sentido inverso al habitual. Se dice también *ch'uqllu kuti*: «una mazorca de maíz con los granos enrollados al revés», Leonardo Chullo, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 370 sq.

L

Licencia: *Despacho* particular, destinado a pedir autorización de los *apu* para proceder a una cura.

Lluq'i [>*lluq'iy*, *lluq'isqa*]: izquierda. *Lluq'iy* significa conjurar las malas suertes, haciendo girar (un hilo, su cuerpo, etc.), hacia la izquierda. Estar *lluq'isqa* [participio pasado] significa estar mágicamente protegido contra la mala suerte. *Lluq'isqa* es también un sinónimo de *qarpasqa*: iniciado: «Chaypi, huq allin “lluq'isqa” nisqa kan, chay ruwakun, qarpasqaqa», [«Eso, eso se llama hacer un buen “lluq'isqa”, eso es el *qarpasqa*», Teofilo Waman, 280501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 527 sq.].

M

Machula, machu: 1. En la región del Ausangate, este término designa, mayormente, a los espíritus de los ancestros, que vivieron antiguamente, en los tiempos que precedieron el advenimiento del Imperio de los incas, y la era de Cristo. Por metonimia, la palabra designa también las osamentas, materialización sensible de la existencia de los *machula*: «Chhaynasyá chayqa machula karan chay tullucha riki?» [«Eso es: este huesito, era un *machula*, ¿comprendes?», B. Ccarita, 02a1102. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 74 sq.]. Todo contacto con

estas osamentas es potencialmente peligroso, y debe estar rodeado de las mayores precauciones rituales. **2.** La palabra puede designar también, no tan a menudo, a los *apu*, quienes son también, por una razón diferente, «ancestros», en la medida en que se los concibe como «padres», las progenituras sobrenaturales, «personas mayores» [*ch'awchu*]: «Allin, caracterniyuq allin apupuniyá: Saqsaywaman machula» [«Sí, tiene buen carácter, es un buen *apu*, es seguro, el *machula* Saqsaywaman», Francisco Sacca, 030502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 262 sq.].

Machusqa: padecer de la enfermedad del *machu*, o *machula* (llamada *machu wayra*).

Machuy: [sujeto: *machu*]: transmitir la enfermedad del *machu*, o *machula*.

457

Mama rit'i: Personaje mítico, la *mama rit'i* (madre nieve) es ante todo la madre de tres hermanos temibles: Granizo, Rayo y Trueno, los tres rostros del *ch'ikchi* (el granizo). Ver por ejemplo, Valderrama & Escalante (1982: 38-39). También puede ser concebida como un personaje pleno: «Yayamariq qhipanpi, rit'iraq, k'uchunpiqa, lliw q'ala atajashan, rit'i, rit'i, mama rit'i, mana wasapanapaq allinchu» [«Y después, detrás del Yayamari, al fondo del valle, están las nieves eternas, la nieve se agarra sobre las laderas del cerro, la *mama rit'i*, eso hace más difícil el paso del abra», M. Aedo, 280601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 468 sq.].

Mancharisqa: lit. «asustado». Esta enfermedad es provocada por la sustracción del *animu*, que es mantenido cautivo por un «*ispiritu*», una entidad del mundo-otro.

Manu: deuda de ofrenda. Si los hombres no realizan las ofrendas, prescritas por la tradición, a los *apu* y tierras que los rodean, entonces contraen una deuda —*manu*— con ellos. «[...] chay tierramanyá pagapuni, como, manuhina, pay, chay mancharikusqa hap'in: manuhina kan», [«[...] hago una ofrenda a la *tierra*, porque da miedo al hombre, y ha capturado [su *animu*], como para pagarse por una deuda —*manu*—. Es como una deuda —*manu*—», Leonardo Chullo, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 370 sq.].

Mayordomo: ver *cargo*, *cargoyuq*.

Misa: **1.** El conjunto de objetos necesarios para la invocación de los *apu*, y que determinan en parte el poder del *altumisayuq*. Este término puede a veces designar a las piedras sagradas que constituyen lo esencial de la *misa* [en este caso, sinónimo de *misa rumi*]: «Kaypiqa: Punta Rumi poderniyuq, chaymanta kaypi Torre, kinsantin torre, haqay Ch'allapipas kaqlataq Willa Punta [ou Willa Kunka?] kashan, haqay Qallanqa, apu Kancha, anchaykuna misayuqqa kashan», [«Aquí, existe el Punta Rumi, es poderoso, y el Torre, con sus tres torres, y allá, del lado de Ch'alla, el Willa Punta [o Willa Kunka], el Qallanqa, el *apu* Kancha,

todos esos tienen sus *misa*» Justina Quispe, 290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 340 sq.]. **2.** Misa es a veces también sinónimo de ofrenda, de *despacho*: «[...] nuqapas chayamuni, huch'uy misachata, huq ofrendachata aparikamuni, hasta kaykama, chaywan, papacito lindo, con toda fe», [«[...] vengo hasta ti, te he traído una pequeña *misa*, una pequeña ofrenda, hasta aquí la he traído, papacito lindo, con toda fe», Leonardo Chullo, *Hururu*, 010801. In: Ricard Lanata, 2004b; anexo 2: 192 sq.]. En este sentido, las *misa* son despachos que se compran listos: «Arí, cristal misapi chayqa atikun. Chayqa, cristal misa chay qhaqyapaqqa rantikun. Cristal misa nillanki chayqa kkillan qunsi. Cristal misa chayapaqqa rantikun. Sicuanipiq kashanmi, cristal misa», [«Sí, es necesario una *cristal misa*. Hay que comprar una *cristal misa* para el *qhaqya*. Pides una “*cristal misa*” y te la venderán. Para eso, se compra una *cristal misa*. Se encuentra en Sicuani, *cristal misa*», M. Chuquichami, 150203b. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 445 sq.]. **3.** *Misa* puede incluso ser sinónimo de *apu*, por metonimia: «Haqay Vela Chuwana haykun, nispá. “Chunka iskayniyuq blanco unkuñapi servimuway”, nispá nin. “Nuqaqa colorado misan kani”, [“el *apu* Vela Chuwana entra en la habitación, y declara: [...] “Hazme una ofrenda sobre doce *unkhuña* todas blancas”, dice él. “Yo soy la *misa* roja. No le temo a nadie, ni a los muertos, ni a los vivos”, dice él también», M. Chuquichampi, 150203a. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 433 sq.].

Misa rumi: Se trata de las piedras sagradas, a menudo regalo del *apu* o del *qhaqya*, que componen la parte esencial de la *misa*, e indican el vínculo privilegiado que une al *altumisayuq* y a su *apu* auxiliar: “[...] Hinaspas, purisharayku”, *misa rumikuna*, *rumikuna* *joyakuna* *q'ipiruspa purinku*”, [“[...] Entonces, nos pusimos en camino”, y partieron. Llevaban consigo sus *misa rumi*, sus joyas”, Cesario Condemayta, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.].

N

Ñak'aq: Personaje mítico, que degüella [*ñak'ay*: degollar] a sus víctimas, para sustraerles la grasa. Se trata mayormente de un personaje con pinta de extraño, identificado al opresor, y en particular a la Iglesia: comercia con grasa humana para fabricar velas.

P

Pablito, Pablucha [ver *Ukuku*]

Pachamama: La Madre Tierra. Término pluralizado a menudo: «Anchaywan chay; huq, nakunaqa, akna, chay tradición akna, diálogo, huq, pazpi kay, akna,

chay pachamamakunawanpas chinkapun, riki?» [«A causa de esto, la tradición, el diálogo, la paz con estas *pachamama* están perdidos, ¿ves?», A. Merma, *Apu/Animales*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 30 sq.].

Pago: mayormente «pago a la tierra». Cierta tipo de *despacho*, preparado para la o las tierras, el primero de agosto.

Pampa: llanura, extensión de tierra relativamente plana. Término opuesto a menudo a *urqu*, cerro. La *pampa* también puede ser un *apu*: «[...] tiyasqayki pampapas rimaq, parlaq», [«[...] la *pampa* del lugar donde habitas, habla también», José Sarmiento, 070701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 305 sq.].

Pampamisayuq: lit. «el poseedor de la mesa baja [ritual]». Oficiante ritual de rango inferior, el *pampamisayuq* es un especialista de la confección de las ofrendas (*despacho*), que se ofrece a las tierras en diferentes épocas del año. Sobre el plano terapéutico, el *pampamisayuq* domina diversas técnicas mánticas para el establecimiento del diagnóstico (lectura de las hojas de coca, de la *qullpa* [sulfato de aluminio que se vierte en la orina fermentada], taromancia, etc. El *pampamisayuq* cura con la ayuda de ofrendas «de sustitución», y administrando al paciente simples terapéuticos. No es capaz de convocar a su mesa ritual a las entidades del mundo-otro. La diferencia entre *pampamisayuq* y *altumisayuq* no proviene solamente de su práctica ritual; también puede estar establecida a partir del tipo de iniciación que los candidatos han realizado (ciclos de *qarpay*, ver *qarpay*, *qarpassa*). Así, el título de *pampamisayuq* y de *altumisayuq* determina, igual que una función ritual, un estatus social, e, ilustra remarcablemente (al mismo tiempo que lo reafirma), un sector del sistema de representaciones. «[...] pampamisayuq nisqa kallantaqyá, kukachakunallataq qhawanku, venachakunallata llaminku, hisp'aykunallata qhawanku, chaykunaqa. Manayá tanto parlankuchu apukunawan, simplemente paykunaqa adivinaq, hinallañayá, adivinanku, poco conocimiento nisqallañayá, kanku, manañayá allin yachayniyuqñachu chaykunaqa» [«[...] existen también aquellos a quienes se les llama *pampamisayuq*. Esos solo leen las hojas de coca, palpan las venas, leen los signos en la orina: esas cosas, es todo. Esos no hablan tanto con los *apu*, solo son adivinos, y así es, adivinan, tienen poco conocimiento, como se dice, ya no son buenos *yachayniyuq*», M. Paqo, *apu-altumisa*, 280601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 455 sq.].

Paqu: 1. Término genérico que designa a un especialista de la intermediación con el mundo-otro. El *paqu* es siempre un terapeuta, pero es más: puede obtener la benevolencia de los *apu* y de las demás entidades sobrenaturales, y en consecuencia atraer la buena fortuna. En este sentido, *paqu* designa también a los *pampamisayuq* como a los *altumisayuq*: «Paqkunawan, tapuchikuspa riwaq, paqkunawan, altumisayuqwan: “haykusunmanchu, manachu, qan compañaaway” nispa altumisayuqta» [«Tú podrías ir ahí, si tú pidieses a un *paqu*,

a un *altumisayuq*, que interroga [a los *apu*] para ti: “¿entraremos, no entraremos? Acompáñame”, dirías-tú al *altumisayuq*», B. Ccarita, *animu-apu*, 110202. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 36 sq.]. **2.** En un sentido más restringido, *paqu* es empleado como sinónimo de *pampamisayuq*: «Porque paykunaqa ispiritualmente paykunaqa almata, Pachamama Santa Tieratapas wahaspa apayamunku, huq tuta kuska tuta horaskunata, altumisayuqkuna. Paquqa manan. Manan altumisayuqwan paquqa comparakunmanchu. Paquqa bajollan. Altumisayuqqa más fuerte kallpayuq, hatun.» [«Porque los *altumisayuq* llaman a las almas, a las *Pachamama Santa Tierra*, en tanto que *ispiritu*, a medianoche. Los *paqu*, no. No se puede comparar a los *paqu* con los *altumisayuq*. El *paqu* está más abajo. El *altumisayuq* es más fuerte, más grande.», Samuel Chuquichampi, 240201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 514 sq.].

Paraje: otro nombre para *apu*.

Phiru (< esp. *Fiero*, cf. Flores Ochoa, 1973:48]): peligroso. **1.** Algunas horas — en particular la caída de la noche, el amanecer—, en las que se es susceptible de encontrarse con espíritus «maligos» (*supay* ou *sagra*): «tal “phiru” horakunapi, ikhurin, chaywan rikurqamun, anchaymi chay, maligno o mach’aqway, hamp’atu, o qalaywa, anchaykuna, maligno, anchaykunan mancharirqachin, anchay wayra chay.» [«[...] en la hora “*phiru*”, la gente distingue al maligno, como lo he descrito, o bien una serpiente, o bien una rana, o una lagartija, todas esas cosas son “maligos”, eso asusta —*mancharichiy*—, eso es lo que es el *wayra*», Cerapio Mamani, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 171 sq.]. **2.** De manera más general, «todo lo que no es agradable a los *apu*»: «Phiru, mana agradablechu.» [«“*Phiru*”, lo que no es agradable [a los *apu*]», C. Mandura, *Phiru, animu*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 161 sq.].

Phukuy: soplar, por ejemplo sobre *k’intu* de coca, en dirección de los *apu*.

Pukara: lugar en donde se efectúan los pagos. El término también puede ser sinónimo de *apu*: «[chay despacho] pukarapaq, pukarapaq. Allin kananpaq, uywakuna, wakakuna, ovejakuna, allin kananpaq. Pukarakunaqa samamunqa», [«[Este despacho] es para los *pukara*, para los *pukara*. Para que los animales del rebaño, las vacas, las ovejas, estén bien. Los *pukara* van a soplar [sobre los animales del rebaño]», Francisca Chuquichampi, 090202. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 244 sq.]. Ver también B. Ccarita 02a1102, segmento / 108 /, *ibid.*, p. 81.

Pukyu: Manantial. Los manantiales son considerados a veces maléficos (o son maléficos en sí, o encierran a seres maléficos), que pueden infligir enfermedades: «Aknata rikurqani chicollaraq, nuqa, abuelay unquq chakimanta, chayqa, pukyuman senejasqa, anchay hap’isqa, anchaykunata rikurqani», [«Es lo que yo ví, yo era todavía chico, yo, mi abuela sufría de los pies, entonces, ocurre que

ella se había adentrado en las aguas de un pantano, al pie de un manantial, y allí es donde eso la agarró: eso es lo que ví», Francisco Sacca, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 290 sq.].

Q

Qarpay [>*Qarpación, Qarpasqa*]: iniciar al oficio de *altumisayuy*. Se dice también de la acción de proteger mágicamente a la mujer que está a punto de dar a luz: se hace quemar paja en la habitación en donde se va a desarrollar el parto, y la parturienta pasa tres veces por encima de las cenizas humeantes. Esta ceremonia se lleva a cabo normalmente en la intimidad familiar. La paja que se quema es puesta en las cuatro esquinas de la casa (Gina Maldonado, comunicación personal).

Qhaqya: El trueno-rayo-granizo (a menudo usado como sinónimo de *chikchi*, el granizo). **1.** El *qhaqya* es un emisario de los *apu*, sobre todo cuando cae sobre un hombre para matarlo o para señalar que ha sido «elegido» por los *apu*, para convertirse en *altumisayuy*. Por esta razón, se supone que viene de los *apu*, y reside en ellos o en algunos de ellos: «Mayqinqa acaso... wakillanyá qhaqyapas kashan, acaso llapanchu mana qhaqyakamaqa. Wakin colorado kashanku, wakin blanco kashanku, chayqa wakin mayqin, urqkunallayá kakushanpas, qhaqyaqa, manan llapanqa qhaqyakamachu.» [«Algunos *apu* tienen también un *qhaqya*... ¿crees-tú acaso que todos tienen un *qhaqya*? Algunos [*qhaqya*] tienen colores, otros son blancos. Entonces, los *qhaqya* no se encuentran sino en algunos cerros. Todos los cerros no tienen *qhaqya*.», B. Ccarita, 02b1102. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 109 sq.]. **2.** El *qhaqya* puede también ser concebido como una entidad independiente, sobre todo cuando causa estragos en las cosechas: «Qhaqyaq wasinpiqa papata, papakunata, riki, papa wiñashan, riki, chayta pasaqta chikchi dalerapunsi, aknachachaq chikchis papataqa mast'arparipun willakushaqta, chayqa apapuntaqsiyá chay wasinmansiyá apan, chikiq wasinpiyá papaqa aknachachaq kashan.» [«En la morada de los *qhaqya*, se encuentra papas. Cuando las papas crecen, el granizo —*chikchi*— les cae encima, totalmente: granizos de este tamaño, que caen por todas partes sobre la cosecha, mientras que las papas les dicen [que no se las lleven], pero se las llevan de todos modos a su casa, hasta la casa del *chikchi*. Ahí adentro, las papas son así de grandes» B. Ccarita, 02b1102, *ibid.*].

Qhaqya wayra: también llamado *t'uhaspapurin*, el *wayra* que sopla haciendo un ruido de explosión. Es el *animu* del *qhaqya* que se desplaza. «[...] chay wayrakuna, uraña wayra, suq'a wayra, después, duende wayra, después, chay t'uhaspapurin, chay wayra, maligno [...], [«[...] existe el *uraña wayra*, el *suq'a wayra*, y después, el *duende wayra*, el *t'uhaspapurin*: ese *wayra* es maligno», Cerapio Mamani, 181201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 171 sq.].

Qullpa: 1. El *Qullpa* designa a los sulfatos de aluminio, usados en el establecimiento del diagnóstico de la enfermedad. **2.** Estos sulfatos sirven igualmente para la cura propiamente dicha, pues absorben el principio patógeno: «Ankay kashan qullpa, qullpa kinsa clase qullpa. Ankay qullpawanmi llusinqa chay wayrakuna llipin. Kinsa clase qullpa» [«Esto, es un *qullpa*, existen tres clases de *qullpa*. Con este *qullpa*, los *wayra* van a salir todos. Es un *qullpa* completo, con sus tres clases», Leonardo Chullo, *Suq'a*, 310501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 216 sq.]. **3.** Por metonimia, *qullpa* ha pasado a ser sinónimo de «cambio de suerte», es decir tanto la cura para conjurar la mala suerte, y los efectos de esta cura. A menudo se emplea el término en el transcurso de las invocaciones de *cambio de suerte*. *Qullpa*, *qullpa*, significa así: «¡que tu suerte cambie!». Se dice también: «Qullparachikuy» que significa «hacerse hacer un *cambio de suerte*» (Gina Maldonado, comunicación personal).

Qulqi libro: esta hojita de papel plateado es uno de los principales ingredientes del *despacho*. Esta puede estar colocada en forma plana sobre la ofrenda, o bien servir de ornamento a uno de los ingredientes particulares de la ofrenda, como por ejemplo a las figuritas en forma de llama o de alpaca que se prepara para incorporarlas al *despacho*, en los meses de febrero y de agosto: «Sarata kutaspa, paquchatahina ruwaspa, llamatahina ruwaspa, inqaychuta, quri libro, qulqi librowan, wasanmanta qatayuspa, chayta kanamunchis despachopi», [«Una vez que el maíz está molido, se lo moldea en forma de alpaca, de llama, como un *inqaychu*, cuyo lomo se cubre con el *quri libro* y el *qulqi libro*, como si fueran mantas, y se quema todo esto con el *despacho*», F. Sacca, *altumisayuy*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 250 sq.].

Quri libro: mismas observaciones que para *qulqi libro*, salvo que aquí se trata de una hoja de papel dorado.

Quwa: 1. «Trompa espiral de nube, que se cuelga de la masa principal de la misma en la época de lluvias. La gente piensa que es la cola de un gato gigante sobrenatural, emparentado con el granizo que en ciertas ocasiones baja a la tierra y suele estar en las orillas arenosas de los ríos, convertido en un pequeño gato» [Antonio Cusihamán, 2001]. **2.** El *quwa* también es descrito a veces como un pájaro en el cielo, o como una piedra, de donde brota el rayo: «[...] pajaro, imachá quwaqa kashan. Pajarohinalla, pajarohinalla kashan. Chaysi chikchi t'uhamunapqa, ya está, ñawinmanta, siminmanta, sinqankunamantas chikchi aynachá t'akarikamun. Aynachachaqa, mana nachu, huch'uychallachu. Chayqa ya está t'uhamunpacha chayqa, uywatapas imatapas ya está apapunpacha. Chay quwa kay mal pasokunapi tiyan. Apachitapi. Chaymanta na, haqay, k'uchu astanay kashan, riki, anchaypi urachanpi rumicha kashan, anchay quwaqsi chay», [«Quién sabe cómo es, el *quwa*. Como un pájaro, es como un pájaro. Para que el *chikchi* truene, tiene que salir de sus ojos, de su boca, de su pico. Así es de grande, no es pequeño. Entonces,

ya está: cuando [el *chikchi*] truena, se lleva a los animales, y todo, en un instante. El *quwa* vive en los pasos peligrosos. En las abras. Allá, en el fondo del valle, está mi cabaña del monte, ¿ves? Un poco más abajo, hay una piedrita: es del *quwa*, según cuentan», M. Chuquichampi, 150203b. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 448 sq.].

R

Ruwal: *apu*: «pero nuqa alegraramuni» nispas nin, chay ruwal, apu, nin», [«pero, yo me alegro», eso es lo que dijo este *ruwal*, este *apu*», Lucho Waywa, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 411 sq.].

Rugal: Sinónimo de *ruwal*: «Hinaspas nisqa: «Manan unayñachu kanki», nispas, «allinmi kay wawayta compañapu wanki», nispas relámpago tuta, rugal rimarin tuta, las dos, las trestachá karan riki», [«Él dijo: «ya no tienes mucho tiempo», y después, «dame a mi hijo, para que me acompañe», eso es lo que dijo el rayo, el *rugul*, ha hablado, en plena noche: eran las dos, tres de la mañana, ¿no?», Cesar Condemayta, 280201. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 187]. Ver también: «Rugalkunayá rimanku. Urqukuna rimayta atinku», [«Los *rugul* hablan, ¡ya! Los cerros pueden hablar», *ibid.*].

S

Samay: lit. Soplar, insuflar. **1.** En su acepción religiosa, *samay* es el acto mediante el cual el *animu* de los seres es transmitido. En particular, insuflando el *animu* a los animales, los *inqaychu*, las piedras-amuletos, les transmiten sus características genéticas. Los pastores soplan ellos también en dirección de los *inqaychu*, para indicarles, con su soplo, las características que desean obtener: «Samamunqa, riki, ch'allakuq ch'allakullaqtinkupuniyá samamun, riki, kasqan colorta, chayta samashankutaqqa, uyarishankitaqqa, samashanku, riki, chay napi, carnavalpi, «sumaq kachun, yanakuna, ch'umpikuna», nispa nishan, samashanku, riki?» [«[el *inqaychu*] sopla, sopla cuando la gente le ofrece libaciones, realiza el *ch'allay*, la gente sopla —*samashanku*— [y al mismo tiempo dirige sus plegaria, indicando] el color de los animales, tú mismo lo has escuchado, la gente sopla, reza, en el momento de Carnaval, «que mis animales sean lindos, que hayan negros, marrones», eso es lo que dicen, mientras soplan, haciendo sus plegarias, ¿no?» B. Ccarita, 02a1102, /191/. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 86]. **2.** Más generalmente, entonces, *samay* puede llegar a significar: «exhalar [o poseer] tal o cual característica», puesto que mediante la insuflación se mantienen en la existencia estas características: «Chay quchan kinsa colorta saman» [«Este lago está caracterizado por sus tres colores», Andrés Merma, *Vela Chuwana*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 28 sq.].

Santo arayuq: simple terapéutico —es decir planta medicinal— que entra en la composición de algunos despachos, destinados a los *machula*: «Chaypaqmi, kacharichinanpaq falta agua bendita, santo arayuq» [«Para ello, para obligar [a los *sagra*, a los *machula*] a soltar [el *animu* del enfermo], falta agua bendita, y *santo arayuq*», Cesario Condemayta, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 198 sq.]

Sapan Chaki: *Sirina* masculina de un solo pie que vive en la selva y hechiza a las personas.

464

Sagra: 1. El diablo cristiano. 2. Todo *ispiritu* malévolo. 3. La consecuencia de la acción de este *ispiritu*. 4. Cualquier acontecimiento considerado nefasto. 5. [Debido a la influencia del discurso de las iglesias evangelistas, que rechazan radicalmente la religión tradicional]: cualquier entidad del mundo-otro. Ver *Supay*.

Sirina: Las *sirina* viven en los lagos o en los manantiales. Son entidades consideradas mayormente malévolas. Pueden metamorfosearse en peces, las mismas que el pescador recoge imprudentemente en sus redes: «Anchaymi chay sirina: pescadupas sirinayuqmi, chaymi, mana nuqa pescadota hap'ipunichu, manchapuni» [«Eso son las *sirina*: los peces también “encierran” *sirina*, por eso no pesco pescados, tengo miedo.» B. Ccarita, *ñak'aq, apu*, 040802. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 136 sq.]. O bien, éstas toman la apariencia de seductoras mujeres jóvenes, o de ancianas inofensivas. Cuando tocan a su víctima (a veces tan solo les basta dejarse ver), éstas le transmiten el mal de *mancharisqa*, llevándose su *animu* a su morada: «Kawsashanku, unumanta. Unu ukhupi, chaypis llaqta kashan. Llaqta kashan. Tiendakuna, “tiendakunamanyá, kunan, compañaway” nispa nisunkiman, pusayasunkiman, luz “ch'aaq”, kashanman tienda, chayman haykuruwaq, “rann”, wisk'arakapunman, entonces qucha ukhupi rikukapuwaq» [«Ellas viven del agua, en el fondo del agua. Dentro del agua, hay una ciudad. Una ciudad, con sus tiendas. “Acompáñame a hacer compras”, te dirían ellas, y te llevarían. Habría como un relámpago, “ch'aaq”, y después estarías delante de la tienda, entrarías, “rann”, la puerta se cerraría, y te encontrarías en el fondo del lago» B. Ccarita, *ñak'aq, apu*, 040802, *ibid.*]. El enfermo se vuelve como loco (*waq'ahina*). Ellas se llevan el *animu* al fondo de las aguas, a una ciudad sumergida. Para soltar a su presa, exigen sacrificios.

Supay: *ispiritu* maligno, malo. 1. Puede ser sinónimo de «diablo» (en el sentido católico del término), sobre todo en la expresión *supay wasin*. «huchayuq supay wasinman haykun, mana huchayuqtaq taytanchisman achhuyuyapun», [«las almas cargadas de pecados, entran en la casa del *supay*», Lorenza Chuquichampi, *animu*, 021101. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 404 sq.]. 2. El *supay* es descrito a veces como un ser con cuernos de todos los colores, como las plumas

del ara que adornan los trajes de los *Ch'unchu*: «Chaymanta carajo supaynin apan, waqran, q'umir waqrayuq, q'illu waqrayuq, azul waqrayuq, puka waqrayuq, ayna», [«Su diablo —*supay*— se lo ha llevado, [el *supay*] de cuernos verdes, amarillos, azules, rojos, así», Manuel Monroy, 070701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 467 sq.]. **3.** El término puede designar a los seres malévolos. Por ejemplo, el *suq'a machu*, como en el cuento narrado por Juana Cáceres: «Hinaspa: “manamá cierto maqt'achu kasqa, chay supaymá kasqa!”, nispa p'asña kutiriyampusqa.» [«Ella se dijo entonces: “¿es cierto, no era un jovencito, era un *supay*, sin duda!”, y se regresó a su casa», J. Cáceres, *suq'a*, 011101. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 108 sq.].

Supay qarku: literalmente, la hierba «bota diablo».

Suq'a (<*suq'ay*: azotar). Ver *machu*, *machula*.

Suq'a wayra: ver *machusqa*.

T

T'aqay: separar. Este término se usa sobre todo, en un sentido religioso, para designar la acción mediante la cual se oblige a un espíritu malévolo a «soltar prenda», a liberar al *animu* del enfermo, al que previamente había «capturado» [*hap'iy*], y que mantenía cautivo: «Chay unupi mancharikun, maypi, rayoña mancharichin chaypis, anchaykunatapas allichan, chay animunta kacharichin, kaypi wahaspa apaykachimun, hinaspas t'aqapan, kacharichin» [«Cuando uno se ha asustado —*mancharisqa*—, por ejemplo por el rayo, ahí donde ha caído, o bien cerca de un manantial por ejemplo, [el *altumisayuq*] arregla eso, él obliga al lugar a soltar el *animu* de la persona, a traerlo, llamando, entonces, él lo obliga a soltar [el *animu*], separa —*t'aqay*— [al *animu*] de este lugar.», Cesario Condemayta, 060701, / 123 /. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 207].

Tierra, o Santa Tierra. Mayormente pluralizado: *Tierrakuna, Santa Tierrakuna*. El término es muy a menudo sinónimo, en las Tierras Altas de Canchis y Quispicanchis, de *apu*: «Altumisayuqqa tierrakunata wahachin», [El *altumisayuq* hace llamar a las tierras, C. Qanqere, *divers sujets*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 165 sq.]. Santa Tierra es sinónimo de *apu* en esta región: «[...] Santa Tierra apukuna kikin nuqaykupaq castigota apachiwanku, mana paykunata yuyariykuchu» [«[...] son los mismos *apu* Santa Tierra quienes nos castigan, porque los olvidamos», S. Chuquichampi, *apu*, 260501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 508 sq.].

Turka: mismo sentido que *qullpa*.

U

466

Unkhuña: pieza de tejido de lana de alpaca, mayormente cuadrada y dividida en cuatro sectores, también cuadrados y de dimensiones iguales, de colores diferentes. La *unkhuña* sirve para transportar las hojas de coca. Sobre esta pieza de tejido se vierte las hojas de coca cuando se las quiere «leer». También sobre este tejido se despliega la hoja de papel blanco, sobre la cual se dispondrá los diferentes ingredientes de la ofrenda destinada a las entidades del mundo-otro: «Waq'ayaqtin, chay, “chunka iskayniyuq napi, blanco unkhuñapi, servimuway, kunanpacha”, nin, chayqa mana chay unkhuñata tarinkuchu hampichinankupaq. Aynapi chay runa wañupun, mana tarikuqtin», [«Se había vuelto loco, entonces [el *apu*] le ordenó: “hazme tu ofrenda sobre doce *unkhuña* muy blancas, inmediatamente”, pero no encontraron las doce *unkhuña* para curarlo. Por eso ha muerto: porque no encontró [las *unkhuña*]], M. Chuquichampi, 150203a. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 433 sq.].

Ukhupi, ukhu pacha: *Ukhu* designa el interior de la tierra. «[...] ukhupiq paykunaqa machukunaqa existishanku kawsashanku ukhupi kashanku» [« [...] ellos, los *machu*, existen en el interior —*ukhupi*—, están en el interior, vivos», Leonardo Chullo *Consul*, 290501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 171 sq.]. Se puede estar sumergido en el interior de la tierra: «Ñawpa yuyaqpatalapin kashanchis ninkutaq, chayqa ukhuman chinkaspayku», [«Se dice que si se camina por encima de la morada de los ancestros, entonces se desaparece en el interior de la tierra —*ukhuman*—». Justina Quispe, 290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 340 sq.].

Ukuku: 1. Oso de anteojos. 2. Danzante de la fiesta de *Quyllurit'i*, que acompaña mayormente a los danzantes *Ch'unchu*, pero también, cada vez más, a los demás grupos de danzantes. Lleva un abrigo enorme, compuesto de dos paños de tela de yute, amarrados por los costados, sobre los cuales se ha cosido largas hebras de lana que se supone representan el pelaje de un oso [*ukumari*] o de una alpaca. Los *Ukuku* también están encargados de mantener el orden en el seno de los grupos de danzantes.

Uraña wayra. Enfermedad provocada por los *kukuchi*, o condenados. El *uraña wayra* es producido inicialmente por un *mancharisqa* —lit. «asustado»: susto—, cuando se ve a un animal extraño, como un perro solitario, o una serpiente. Este *mancharisqa* ocurre mayormente a la caída de la noche, en las horas de gran silencio. El *animu* del *kukuchi* penetra luego en el cuerpo del enfermo. Habrá que extraerlo mediante una serie de tratamientos, en los que el humo de plumas de aves que se quema desempeña un gran rol: «Kukuchiyá, kukuchi tukusqa, tukusunki, chaychá, o cuerpoykipi todo chiriyán, creakun. Chayta chay, hunt'asqa phurun q'apayachikuqtiyki thañichin», [«El *kukuchi* [da este

mal]. Te transforma en *kukuchi*, en el sentido en que entra y se desarrolla en tu cuerpo —*creakun*—. Tu cuerpo se vuelve frío. La única cosa que cura este mal, es envolverte en el humo de plumas. Es todo lo que sé», M. Chuquichampi, 150203a. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 433 sq.].

Uywaq: Criador. Este término puede designar al *apu*, considerado como criador de los seres vivos que viven sobre sus laderas: «Arí, primerotaqa, nantaraqyá, kanpuniyá, chay uywaq ninchus, imachá, como jefe nisunmanpas, chay yachaqpa [...]», [«Sí, en primer lugar, siempre existe el que se llama, creo, *uywaq*, “el que cría”, ¿cómo decir? Se podría decir, el jefe del *yachaq* [...]», Lucho Waywa, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 411 sq.].

V

Varayuyq (esp. **envarado**): nombres derivados del castellano *vara*, o bastón de mando. El término quechua significa literalmente el «poseedor de la *vara*», y designa a las autoridades tradicionales, que hicieron su aparición en la época colonial. Los *varayuyq* son entonces; en su origen, intermediarios entre la administración colonial y las poblaciones indias. Hoy en día, los *varayuyq* existen todavía, por lo menos en algunas comunidades (en particular en el valle del Urubamba, departamento de Cuzco).

Volador. Se trata de una «sombra voladora», que se desplaza en el cielo, con una especie de vela prendida que hace las veces de cola, y que es una aliada del diablo, —*saqra*—. «Chayman haqay uraykunaman, maymantachá hamukunpas, chaymi chayman chinkayuruyta yachan. Hatun. Chay voldadormi chayta ninku. Saqraq runanmi chaymanqa puriq haykun, nispa. Arí, Saya Sayapi», [«Ellas desaparecen hacia las Tierras Bajas, y ¿quién sabe de dónde vienen? Normalmente, desaparecen, no se las vuelve a ver más. Como grandes estrellas. Se les llama “*volador*”. Es la gente del *saqra*, entran ahí adentro. Sí, en el Saya-Saya», Francisco Sacca, 030502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 265 sq.].

W

Wahaq: el curandero, en la medida en que él puede llamar [*wahay*] a los *apu*. El término es estrictamente sinónimo de *altumisayuyq*.

Waka: ídolo. Este término era muy usado en el momento de la conquista española, y designaba tanto los ídolos manufacturados [ídolo en el sentido estricto] como a los diferentes sitios naturales que eran objeto de un culto. Actualmente todavía, los *apu* son calificados a veces de *waka*, tal vez por influencia de la literatura histórica y antropológica: «Es que paykunaqa wakayá kanku, waka kanku

paykunaqa, mana cristiano hinachu paykunaqa», [«Es que, ellos [los *apu*], son *waka*, ¡ya! Son *waka*, no son como los cristianos», Leonardo Chullo, 021001. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 351 sq.].

Waman, o **wamani**. Nombre sinónimo de *apu*, usado sobre todo en la región de los Andes Centrales del Perú.

Wapu: adivino.

468

Waynillu, **waynan**: Literalmente, «servidor, sirviente» o incluso «peón». Otro nombre que se le da al *altumisayuq*: «Apukunawan parlayta munaspaqa, kanña paykunaq, apukunaq, peonnin: altumisayuq nisunman anchaykuna», [«Si quieres hablar con los *apu*, ahí está su servidor, “peón”: así es como se llama al *altumisayuq*», M. Paqo, *apu-altumisa*, 280601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 455 sq.].

Wayra: término que puede designar a la vez al *ispiritu* [en general maligno, factor de enfermedades] que se desplaza en el viento, y al viento mismo: «[...] wayraman tukusqa aynallachá paykunan [apukuna] chayamunkuman, riki? Aynallachuhina kanman, mana de frentetapunichuqa, riki ispirituhinaqa, sino wayraman tukusqa, aynallachá hamunkuman. Wayrawan kuskalla paykunaqa chayamunkuman» [«[...] llegarían transformados en *wayra*, ¿ves? Así sería, no directamente, ves, bajo la forma de *ispiritu*. Más bien, sería metamorfoseados en *wayra* que entrarían, así solamente. Llegarían junto con el *wayra*». S. Chuquichampi, *apu*, 260501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 508 sq.].

Wayra sara: sinónimo de *kuti sara*.

Wimphi: sinónimo de *phiru*. «Kay apuchipiq wimphillan karan, chay haqaykunapipas wimphirullashan», [«Ahí donde hay *apuchi*, antiguamente era peligroso —*wimphi*—, en esos lugares, es *wimphi*.», Justina Quispe, 290601. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 340 sq.].

Wiraqucha: Señor.

Yachaq: el que sabe. Ver *yachayniyuq*.

Yachayniyuq: experto, conocedor. Esta categoría se aplica tanto a los *pampamisayuq* como a los *altumisayuq*: «[...] aknaman chayani, akna yachayniyuqman, huq kay altumisayuq nisqaman», [«[...] así es como me convertí en *yachayniyuq*, lo que se llama un *altumisayuq*». Teofilo Wamán, 280501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 527 sq.].

Glosario de plantas y animales

469

A

Alpisti: sinónimo de «mostaza». Se designa con el nombre de «mostaza» a la especie *Brassica campestris*, que fue introducida en el Perú por los españoles. La *mostaza alpisti* entra en la composición de algunas ofrendas (Leonardo Chullo, 290501, /54/. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 394).

Amor: *Erodium cicutarium*. Planta medicinal introducida en el Perú en el momento de la conquista española (su origen es mediterráneo), empleada esencialmente como diurético. Ver Roersch (1994: 372).

Aqchi: *Phalcoboenus megalopterus*. Rapaz de los Andes meridionales (se la encuentra entre 3 000 y 5 000 metros de altura, del Perú al norte de Chile y en el noroeste argentino), particularmente frecuente en la cordillera del Ausangate. El *aqchi* es un buitre, particularmente odiado. Se le llama también, en la región de Sallma, *Mariano*. Un mito relata que un pastor negligente del cuidado de sus animales habría sido castigado por Dios y convertido en *aqchi*. Pero este animal está también asociado a las águilas, halcones, y otras rapaces, cuya apariencia revisten a veces los *apu* para presentarse a los hombres.

Aqha (esp: **chicha**): cerveza de maíz.

Ayawasqa: brebaje compuesto a partir de la decocción de varias plantas, de propiedades alucinógenas. Es consumido por los chamanes de la Amazonía, en el transcurso de sesiones rituales.

C

Ch'uñu: papa transformada. Se obtiene el *ch'uñu* congelando y después descongelando repetidas veces la papa. Los pastores extienden las papas sobre el suelo en los meses de mayo-junio, éstas soportan los rigores de la helada nocturna, y después el deshielo diurno, durante varios días. El *ch'uñu* así obtenido es una papa encogida y ennegrecida cuyo sabor acre es muy fuerte, y que se puede conservar por mucho tiempo.

Chunta: madera de la Amazonía, conocida por su densidad y solidez (se la emplea para fabricar arcos).

470

H

Hak'aqllu: *Colaptes rupicola*. Se trata de un pájaro carpintero que se desplaza sobre el suelo. Su característica es una mancha roja situada sobre la nuca. Según el mito esta mancha sería consecuencia de un castigo divino. Para castigar al *hak'aqllu* por haber infringido sus órdenes, y asignado feos colores al vellón de las llamas y de las alpacas, Dios, o el jefe de los *apu* (según las versiones), le habría arrancado la lengua por la nuca, quedando allí una marca ensangrentada indeleble.

I

Ichhu: gramínea que crece en la puna de gran altura. Todas las especies pertenecen a la familia de las plantagináceas (se trata en particular de *Plantago monticola*, que existe en tres subespecies y dos variedades). Esta planta tiene virtudes medicinales, particularmente para el tratamiento de las enfermedades respiratorias.

K

Khanka: un árbol del piedemonte amazónico, conocido por su buena leña de calefacción. «Kinsantinku, huqtaq, caballo akapi, huqtaq llant'api, huqtaq khankallipi» [«Eran tres: el primero prendió una fogata con estiércol de caballo, el segundo una fogata de leña, el tercero utilizó leña de *khanka* para prender su fogata», José Sarmiento, 070701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 305 sq.].

K'illi: *Falco sparverius*. Se trata de un pequeño halcón que vive en la *puna*, hasta 4500 metros de altura. El animal es bastante furtivo y puede ser visto en las abras.

Kiwi o kuwi: *Tinamotis pentlandii*. Es una gran perdiz de la *puna*, cuyo cloqueo es característico. Se la escucha a menudo pero rara vez se la ve porque vive en los

amontonamientos rocosos y su pelaje marrón claro la esconde a la mirada. Su carne es apreciada, pero es difícil cazarla, por lo que es escasamente consumida. Cuando hay tempestades de nieve se practica esta cacería porque la nieve vuelve pesadas sus alas y termina inmovilizando al animal. Se dice que su grito anuncia la lluvia.

Kiwutullu: una planta de las alturas, no identificada.

K'ulli: especie de ave no identificada.

L

Lawita: flauta larga con cuatro perforaciones, tallada en bambú. Utilizadamente muy frecuentemente para la música de carnaval (*qhasway*).

Llama capitán: la o las llamas que van a la cabeza del rebaño. «Chaysi capitankunata sayk'uykachipusqa» [«Después, terminó por agotar a estas llamas capitán», Andrés Merma, *k'ulli kiwi*, 240501. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 25 sq.].

Lliklla: manta de lana de alpaca tejida, con la que se cubre los hombros y se abrocha sobre el pecho.

M

Markhu: *Ambrosia arborescens*. Esta planta es muy frecuentemente empleada para el tratamiento de reumatismos. Se la emplea igualmente para facilitar el parto y la convalecencia de la parturienta.

Mulli: *Schinus molle*. Esta planta es empleada para confeccionar emplastos, con los que se cubre los huesos fracturados, las regiones del cuerpo adoloridas en razón de reumatismos, esguinces, hematomas, etc. El *mulli* sirve también para acelerar el trabajo de parto. Finalmente, entra en la preparación de remedios contra las afecciones de las vías respiratorias.

Muraya: papa transformada. Se obtiene la *muraya* congelando, y después descongelando las papas. Una vez descongeladas, los tubérculos son sumergidos en agua. Esta inmersión puede durar hasta un mes. El tubérculo se llena de agua y adquiere un color blancuzco característico.

Musa Charaka: un animal de la selva, semejante a una marrana silvestre: «Después chay monte, animalkuna, ch'unchuqa, monte animalkuna kan, monte khuchi, *musa charaka*, anchaykunatapas chaykunawan pasanku, pasanku chaykunata, sipispa, mikhuspa purinku» [«Y después, los *ch'unchu* cazan a los animales silvestres, se los comen: los chanchos silvestres, las marranas silvestres», P. Condemayta, 050701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 502 sq.].

P

Pallar (<esp. *pallares*): habas.

Pariwana: *Phoenicopterus andinus*. Gran ave zancuda palmípeda, muy semejante al flamenco rosa, y que habita a muy gran altura, en particular en el macizo del Ausangate.

P'ata kiswa: una variedad de espinos: «Chayqa pasaq, kiskañataq rikhuripun, pasaq, p'ata kiswa, pasaq, mana purinanpaq allillantaqchu, riki?» [«Surgen miles de espinos, los espinos de la especie “p'ata kiswa”, miles. Eso no es fácil de atravesar, ¿no es verdad?», B. Ccarita, *sipas kukuchi*, 021102. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 35 sq.].

Phallcha: se trata de dos especies de gencianas, *Gentianella gilgiana* (de flores azules y blancas), y *Gentianella scarlatiflora* (que, como su nombre lo indica, da flores rojas). Las flores de *phallcha* son muy buscadas, en la estación de carnavales, para decorar los sombreros de las jovencitas.

Pichinchu: Término genérico que designa a pequeños pajaritos. Las avecitas pueden a veces representar a los *apu*: «Mana, mana, pero vozninku uyarikuransiyá, pajarochakuna, avechakuna, anchay q'acha, pichinchu, anchaykuna», [«No, no, pero se escuchaba [la] voz [de los *apu*], según cuentan, la voz de las aves, de aves como el *q'acha*, el *pichinchu*, esos», Lucho Waywa, 060701. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 2: 411 sq.].

Puku: *Metriopelia ceciliae*, o tortolita moteada. Se trata de un pichón, de color gris moteado de negro característico. Esta ave es muy abundante en la región del Ausangate, pasa la mayor parte de su tiempo en tierra, buscando su pitanza (granos, bayas, etc.). Cuando se la espanta, hace pequeños vuelos para posarse un poco más lejos.

Pupusa: se designa con este nombre a dos especies: *Werneria digitata*, y *Werneria dactylophylla*. *Werneria digitata* crece al ras del suelo, a partir de 4 300 metros. Es una planta característica de las grandes alturas. *Werneria dactylophylla* puede elevarse hasta 15 cm del suelo, y crece a partir de 3 800 metros. El abanico de usos farmacéuticos de la *pupusa* es vasto, pero se conoce con mayor frecuencia sus virtudes en la lucha contra la tos.

Q

Q'acha: un pajarito del género *Asthenes*. Se puede tratar de *Asthenes modesta* (canastero cordillerano), de *Asthenes humilis* (canastero gargantilistado), de *Asthenes wyatti* (canastero dorsilistado) o de *Asthenes sclareti* (canastero de la puna), que son bastante parecidos. Este pequeño pájaro insectívoro hace nidos en forma de canasta (por eso su nombre de «canastero»).

Qañiwa: *Chenopodium pallidicaule*. Se trata de una planta alimenticia cultivada. Sus granos son muy nutritivos. Es originaria de la región andina. Pero se la utiliza también en el tratamiento de las enfermedades respiratorias, a través de frotaciones.

Qayara: variedad silvestre *quinua*, que puede ser consumida [Gina Maldonado, comunicación personal]. Se trataría en realidad de la misma planta (ver Roersch, 1994: 874).

Qina: flauta corta, dotada de 6 perforaciones, tallada en bambú.

Quinua: *Chenopodium quinoa*. Esta planta, cultivada desde hace mucho tiempo en los Andes, es característica de la región. Sus granos son consumidos: son muy nutritivos. Se la usa igualmente en el tratamiento de las enfermedades de la piel. Se la administra, como alimento a los tuberculosos.

Quwi (quechua), o **Cuy** (castellano): cobayo, conejillo de Indias.

R

Ruda: *Ruta graveolens*. Se trata de un arbusto. Se lo usa principalmente en el tratamiento de las afecciones del oído (otitis) y de los reumatismos. La *ruda* es también utilizada a menudo durante el embarazo (para luchar contra los dolores de estómago y los malestares de todo tipo) y en el trabajo de parto, a pesar del hecho de que su consumo pueda provocar pérdidas. Se dice que trae suerte.

S

Sallika: *Werneria sp.* Se trata de una planta que crece al ras del suelo, y puede llegar a tener una altura de veinte centímetros. Se la usa sobre todo en el tratamiento de las enfermedades de las vías respiratorias.

Sasawi: *Leuchera daucifolia*. El *sasawi* es usado para luchar contra la tos y los dolores de garganta.

T

Taku: tierra arcillosa de color ocre o rojo, con la que se hace un barro que sirve para marcar las llamas y las alpacas.

W

Wamanlipa: *Senecio tephrosioides*. Esta planta no crece sino por encima de 4000 metros de altura. Se trata pues de una especie característica de las grandes alturas, del universo de los pastores. Sus hojas son menudas y sus minúsculas flores amarillas, muy abundantes. La *wamanlipa* es utilizada principalmente en el tratamiento de las afecciones respiratorias, en particular la tos y la bronquitis (virtudes expectorantes).

Wallata: *Chloephaga melanoptera*. Oca silvestre de altura. La *wallata* es un animal endémico de la *puna*, que tiene costumbres gregarias. Se encuentra a menudo grupos de una veintena de animales, recorriendo las extensiones herbosas en busca de alimento. Los cuentos presentan a menudo a la oca como un animal astuto.

Wanaku: camélido andino, que vive en estado silvestre. Las poblaciones de *wanaku* son menos importantes en el Perú que en el norte de Chile o en el noroeste argentino.

Waylla Ichhu: gramínea de altura. **1.** Utilizada en las ofrendas, en el transcurso de los ritos propiciatorios del ganado: «Anchayta apamuyku chayqa, chaywan sumaq chay paqucha ruwasqata, llama ruwasqata, sumaq chay, chaypiwan, p'aqaraykuqhina, sumaqta naykuspa, wayllachakunapiwan, ichhumanta ruwaq, wayllachakunapiwan, sumaqta, sumaqchata ruwanki chay chiwchikunawan», [«Traemos [claveles], y con esto se recubre a la alpaquita que se ha moldeado, la llamita, y con *waylla* [*ichhu*] también, con este plumón de pollito», F. Sacca, *altumisayuy*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 250 sq.]. **2.** Igualmente utilizada durante Carnaval.

Wira Q'uya: planta medicinal utilizada en las ofrendas a los *apu*, en el transcurso de los ritos propiciatorios del ganado: «Chayqa paypas sutinpi k'intu chunka iskayniyuqpas kan, kinsa qanchis yanantinpas kan, kuka k'intusqa, muqlli kuka, muqllikuna kan, qañiwa, imaymana, wira q'uyayuq» [«Entonces, en nombre [del *apu*], hay una docena de *k'intu*, después tres veces siete, con sus pares, de *k'intu* de coca, de semillas de coca, —también hay granos— de *qañiwa*, montones de cosas, de *wira q'uya*», F. Sacca, *altumisayuy*, 040502. In: Ricard Lanata, 2004b, anexo 1: 250 sq.].

Wisk'acha (esp: **vizcacha**): pequeño mamífero que vive a gran altura, en las infractuosidades de las rocas, y que tiene la apariencia de una marmota.

Y

Yanali Castilla: *Bocconia frutescens* L. Se trata de un poderoso analgésico, que contiene alcaloides tóxicos en altas dosis (ver Roersch, 1994: 1055). Se lo usa en el tratamiento de las heridas. La planta entra en la composición de algunas ofrendas (Leonardo Chullo, 290501, /54/. In: Ricard 2004, anexo 1: 394).

Yunka: la región de las montañas bajas, en particular el piedemonte amazónico.

Bibliografía

477

Fuentes primarias

ARCHIVOS DEL MINISTERIO DE AGRICULTURA DE SICUANI

- 1921 *Expediente 6*: «Expediente relativo a la queja de los representantes de las comunidades del distrito de Pitumarca contra don Ezequiel Medina, Mariano Alvarez y otros. Provincia de Canchis, departamento del Cuzco».
- 1921 *Expediente 11*: «Expediente relativo a la queja de los indígenas de Pitumarca contra Don Vicente Guerra, por diversos abusos. Distrito de Pitumarca, provincia de Canchis, del departamento del Cuzco».
- 1922 *Expediente 127*: «Expediente relativo a quejas diversas de las comunidades del distrito de Pitumarca, de la provincia de Canchis, del departamento del Cuzco».
- 1927 *Expediente 604*: «Expediente relativo al reconocimiento e inscripción oficial de la comunidad de indígenas de Sallani, del distrito de Pitumarca, de la provincia de Canchis, del departamento de Cuzco».
- 1927 *Expediente 605*: «Expediente relativo al reconocimiento e inscripción oficial de la comunidad de indígenas Pinaya, del distrito de Pitumarca, de la provincia de Canchis del departamento del Cuzco».
- 1937-1938 *Expediente 3854*: «Consachapi vs Lorenzo Guerra».
- 1955 *Expediente 22*: «Rectificación quinquenal de los padrones de habitantes. Comunidad de Sallani».

Fuentes secundarias

478

- ALLEN, C., 2002 – *The Hold Life Has*; Washington: Smithsonian Inst. Press.
- ARANGUREN PAZ, A., 1975 – Las creencias y Ritos Mágicos Religiosos de los Pastores Puneños. *Allpanchis Phuturinga*, **8**: 103-132; Sicuani: IPA.
- ARGUEDAS, J. M., 1964 – *Puquio, una cultura en proceso de cambio*; Lima: Fondo editorial de la UNMSM.
- ARISTÓTELES, 1993 – *Physique. Livre II*; París: Nathan.
- ARNOLD, D., 1998 – *Hacia un orden andino de las cosas*; La Paz: Hisbol.
- ARRIAGA, J. de, 1999 [1621] – *La extirpación de la idolatría en el Piru*; Cuzco: CBC.
- AUROI, C., 2002-2003 – Métraux et les Andes. *Société suisse des Américanistes, Bulletin*, **66-67**: 113-126.
- BAER, G., 1979 – Religión y chamanismo de los Matsigenka (Este peruano). *Amazonía peruana - Chamanismo*, **2** (4): 101-138; Lima.
- BASTIDE, R., 1972 – *Sens et Usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*; París: Mouton.
- BAUER, B., 2000 – *El espacio sagrado de los Incas. El sistema de Ceques del Cuzco*; Cuzco: CBC.
- BIDOU, P., 2000 – Mythe - 1. Nature du mythe. In: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Pierre Bonte & Michel Izard, eds.): 498 p.; París: PUF. Collection Quadrige.
- BLANCHÉ, R., 1966 – *Introduction à la logique contemporaine*; París: Armand Collin.
- BOLIN, I., 1998 – *Rituals of Respect. The secret of Survival in the High Peruvian Andes*; Austin: University of Texas Press.
- BONTE, P. & IZARD, M. (eds.), 2002 – *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*; 842 p.; París: PUF. Collection Quadrige.
- BOUDON, R., 1990 – *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*; París: Fayard. Reeditado, Seuil, Coll Points.
- BRUNEL, G., 1986 – La enfermedad como solución real o como sueño. El caso del soq'a andino. *Anthropológica*, **4**: 227-237; Lima: Fondo editorial de la PUCP.
- BRUNEL, G., 1988 – Les défis actuels de la pratique et de la communication chamaniques dans les Andes péruviennes méridionales. *Recherches amérindiennes au Québec*, **XVIII** (2-3): 145-153.
- CÁCERES OLAZO, M., 1970 – Apuntes sobre el Mundo Sobrenatural de Llavini. *Allpanchis Phuturinga*, **2**: 19-33; Sicuani: IPA.
- CASAVARDE ROJAS, J., 1970 – El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinga*, **2**: 121-243; Sicuani: IPA.

- CAYÓN ARMELIA, E., 1971 – El hombre y los animales en la cultura quechua. *Allpanchis Phuturinga*, 3: 135-161; Sicuani: IPA.
- CERECEDA, V., 1990 – A partir de los colores de un pájaro... . *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 4: 57-104; Santiago de Chile.
- CHAUMEIL, J. P., 1983 – *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*; París: EHESS.
- CHIAPPE, M., LEMLIJ, M. & MILLONES, L., 1985 – *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo*; Lima: El Virrey.
- CLEMENTS, J. & SHANY, N., 2001 – *A field guide to the birds of Perú*; Temecula (California): Lynx Editions.
- COBO, B., 1964 [1653] – *Historia del Nuevo Mundo* (F. Morales, ed.); Madrid: BAE.
- CONCHA CONTRERAS, J. de D., 1971 – *Los pueblos pastores del Sur del Perú y sus Relaciones Económicas con los agricultores*. Programa Académico de Antropología; Cuzco: Universidad Nacional San Antonio Abad de Cuzco (m.s.).
- CONCHA CONTRERAS, J. de D., 1975 – Relación entre Pastores y Agricultores. *Allpanchis Phuturinga*, 8: 67-101; Cuzco: IPA.
- CONDOMINAS, G., 1976 – Quelques aspects du chamanisme et des cultes de possession en Asie du Sud-Est et dans le monde insulindien. In: *l'Autre et l'ailleurs* (J. Poirier & F. Raveau, ed.): 215-232; París: Berger-Levrault.
- CUSIHUAMÁN, A., 1976 – *Gramática quechua, Cuzco-Qollao*; Lima: Ministerio de Educación, IEP.
- CUSIHUAMÁN, A., 1976 – *Diccionario quechua Cuzco-Qollao*; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos (voir aussi la seconde édition, Cuzco: CBC).
- CUSIHUAMÁN, A., 2001 – *Diccionario quechua Cuzco-Qollao*, 211 p.; Cuzco: CBC.
- CUSTRED, G., 1977 – Las punas de los Andes Centrales. In: *Pastores de puna* (J. Flores Ochoa, ed.): 55-85; Lima: IEP.
- DA COSTA, N., 1997 – *Logiques classiques et non classiques*; París: Masson.
- DECOSTER, J. J., 1997 – Lord of the Mountain: Local Myths and Calendrical Rituals in the Cultural Production of the Ayllu. *Journal of the Steward Anthropological Society*, 25 (1-2): 97-123.
- DELPLA, I., 2001 – *Quine, Davidson. Le principe de charité*; París: PUF. Collection Philosophies.
- DELPLA, I., 2002 – L'usage anthropologique du principe de charité (I. Delpla, ed.). *Philosophia scientiae*, 6 (2); París: Editions Kimé.
- DESCOLA, P., 1986 – *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*; París: Maison des Sciences de l'Homme.
- DURKHEIM, E., 1960 [1910] – *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; París: PUF.

- DUVIOLS, P., 1976 – Punchao, ídolo mayor del Coricancha, Historia y Tipología. *Antropología andina*, **1-2**: 156-183.
- DUVIOLS, P., 1977 – Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto «Dios Creador» de los evangelizadores. *Allpanchis Phuturinqa*, **10**: 53-64; Cuzco: IPA.
- DUVIOLS, P., 1993 – Estudio y comentario etnohistórico. In: *Joan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua: «Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú». Estudio etnohistórico y lingüístico* (P. Duviols & C. Itier, ed.): 11-119; Cuzco: CBC.
- EARLS, J., 1982 – *La organización del poder en la mitología quechua*, 17 p.; Illinois: University of Illinois.
- EARLS, J. & SIVERBLATT, I., 1976 – La realidad física y social de la cosmología andina. *Actes du LVII Congrès International des Américanistes*, **IV**: 299-326; París.
- ELIADE, M., 1974 – *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*; París: Payot.
- ESTENSSORO FUCHS, J. C., 2003 – *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo*; Lima: IFEA.
- ESTERMANN, J., 1994 – *Hacia una filosofía del escuchar. Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea*, 23 p.; Cuzco: Biblioteca del Centro Bartolomé de Las Casas.
- ESTERMANN, J., 1998 – *Filosofía andina. Estudio intercultural de la Sabiduría autóctona andina*; Quito: Abya-Yala.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1951 – *Evans-Pritchard, Social Anthropology*; Londres: Cohen y West.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1965 – *Theories of primitive religion*; Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1976 – *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, édition abrégée; Oxford: Clarendon Press.
- FERNANDEZ JUAREZ, G., 1994 – El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina*, **23**: 155-189; Cusco: CBC.
- FERNANDEZ JUAREZ, G., 1995 – Imágenes, intelecto, palabras: El ojo del sueño en el proceso de formación de un maestro ceremonial aymara. *Revista Andina* **26**: 389-420; Cusco: CBC.
- FERNANDEZ JUAREZ, G., 1996 – *Enre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*; Cusco: CBC.
- FERNANDEZ JUAREZ, G., 1997 – *Testimonio Kallawaya: medicina y ritual en los Andes de Bolivia*; Quito: Abya-Yala.
- FERNANDEZ JUAREZ, G., 1998 – Todos Santos: Todos Almas. *Revista Andina*, **31**: 139-159; Cusco: CBC.
- FLORES LIZANA, C., 1997 – *El Taytacha Qoyllor Rit'i. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*; Cuzco: IPA.
- FLORES OCHOA, J., 1968 – *Los pastores de Paratía. Una introducción a su estudio*; México: Instituto Indigenista Interamericano.

Bibliografía

- FLORES OCHOA, J., 1971 – La wak'a Awicha Anselma. Renovación de un culto. *Allpanchis Phuturinga*, **3**: 68-78; Cusco: IPA.
- FLORES OCHOA, J., 1973 – La Viuda y el Hijo de Soq'a Machu. *Allpanchis Phuturinga*, **5**: 45-56; Cusco: IPA.
- FLORES OCHOA, J., 1975 – Pastores de Alpacas. *Allpanchis Phuturinga*, **8**: 5-23; Cusco: IPA.
- FLORES OCHOA, J., 1977 – *Pastores de Puna*. *Uywamichiq Punarunakuna*; Lima: IEP.
- FLORES OCHOA, J., 1978 – Classification et dénomination des camélidés sud-américains. *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 33^{ème} année, **5-6**: 1006-1016.
- FLORES OCHOA, J., 1988 – *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* (J. Flores Ochoa, ed.); Cuzco: CEAC.
- FLORES OCHOA, J., 1989 – *Puna Qheswa Yunga. El hombre y su medio en Q'ero*; Lima: Fondo Editorial del BCR.
- FLORES OCHOA, J., 1990 – *El Cuzco. Resistencia y Continuidad*; Cuzco: CEAC.
- FLORES OCHOA, J., 1998 – La missa andina. *Actas del IV Congreso Internacional de Ethnohistoria*: 99-115; Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- FLORES OCHOA, J. & NAJAR VIZCARRA, Y., 1976 – El likira, Intermediario Ambulante en la cordillera de Canchis. *Antropología Andina*, **1-2**: 125-135; Cuzco: CEAC.
- FLORES OCHOA, J. & NUÑEZ DEL PRADO, J. V. (eds.), 1984 – *Q'ero, el último ayllu inca*; Cuzco: CEAC.
- FRAZER, J., 1981 [1890] – *Le Rameau d'or, vol. 1*; París: Laffont. Collection Bouquin.
- FRAZER, J., 2006 – *La rama dorada*; México: Fondo de cultura.
- FUENZALIDA, F., 1977 – El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación. *Revista de la Universidad Católica*, **2**: 59-84; Lima: PUCP.
- GADE, D., 1983 – Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes. *Anthropos*, **78**: 770-788; St. Augustin: The Anthropos Institute.
- GLAVE, L. M., 1989 – *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI y XVII*; Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- GOLTE, J., 2001 – *Cultura, Racionalidad y Migración andina*; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GONZALES HOLGUÍN, D., 1952 [1609] – *Vocabulario de la lengua general de toda el Perú llamada lengua qquichua o del Inca* [...] (R. Porras Barranechea, ed.); Lima: Instituto de Historia.
- GOODMAN, N., 1992 – *Manières de faire des mondes*; París: Editions Jacqueline Chambon.
- GOW, D., 1974 – Taytacha Qoyllor Rit'i: Rocas y Bailarines, Creencias y Continuidad. *Allpanchis Phuturinga*, **7**: 49-100.

- GOW, D., 1976 – *The Gods and Social Change in the High Andes*. PhD Tesis; Madison: University of Wisconsin at Madison (no publicada).
- GOW, R. & GOW, D., 1975 – La alpaca en el mito y el ritual. *Allpanchis Phuturinga*, **8**: 141-174; Cusco: IPA.
- GOW, R. & CONDORI, B., 1982 – *Kay Pacha*; Cusco: CBC.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1987 [1615] – *Nueva crónica y buen gobierno* (J. V. Murra, R. Adorno & J. L. Urioste, eds.); Madrid: Historia 16.
- GUTMANN, M., 1993 – Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas de Perú. In: *Mito y Simbolismo en los Andes: la Figura y la Palabra* (H. Urbano, ed.): 239-258; Cuzco: CBC.
- HAMAYON, R., 1978 – Les héros de service. *L'Homme*, **XVIII** (3-4): 17-46.
- HAMAYON, R., 1990 – *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*; Nanterre: Société d'ethnologie.
- HARGOUS, S., 1985 – *Les appeleurs d'âme. L'univers chamanique des indiens des Andes*; París: Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes.
- HEUSCH, L. de, 1971 – Possession et chamanisme. In: *Pourquoi l'épouser? et autres essais*: 226-244; París: Gallimard.
- HIROMI, H., 1992 – El Inca y el Apu: Invención de la historia. In: *El Qosqo. Antropología de la ciudad* (J. Flores Ochoa & H. Tomoeda, ed.): 85-108; Cuzco: CEAC.
- HORTON, R., 1993 – *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*; Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSERL, E., 1976 – *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*; París: Gallimard.
- HUSSERL, E., 1991 – *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; Barcelona: editorial Crítica.
- ITIER, C., 1997a – *Parlons Quechua. La langue du Cuzco*; París: L'Harmattan.
- ITIER, C., 1997b – El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios con el mundo sobrenatural. *Bulletin de l'IFEA*, **26** (3): 307-346; Lima: IFEA.
- ITIER, C., 1996 – Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains. Un mythe andin sur les dangers de l'exogamie. *Journal de la Société des américanistes*, **82**: 159-191; París.
- KREIMER, E., 1988 – Curar es el arte de decir las cosas. In: *Lenguaje y palabras chamanicas* (P. Bidou & M. Perrin, ed.): 151-183; Quito: Abya-Yala, Movimiento Laico para América Latina.
- KUHN, T., 1970 – *La structure des révolutions scientifiques*; París: Flammarion.
- KUHN, T., 2004 – *La estructura de las revoluciones científicas*; México: Fondo de Cultura Económica.
- LAIME MANTILLA, V., 2003 – *Takanakuy: cuando la sangre hierve*; Cuzco.

- LALANDE, A., 2002 – *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*; París: PUF. Collection Quadrige.
- LA RIVA, 2004 – Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano. *Revista Andina*, **41**: 63-88.
- LAUGIER, S. & BONNAY, D., 2003 – La logique sauvage de Quine à Levi-Strauss. In: *Archives de Philosophie*, **66** (1): 49-72; París.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964 – *El pensamiento salvaje*; México: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1968 – *Antropología estructural*; Buenos Aires: Eudeba.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1983 – *Las estructuras elementales del parentesco*; México: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1984 – *Palabra Dada*; Madrid: Espasa-Calpe.
- LÉVI-STRAUSS, C., 2006 – *El hombre desnudo*; México: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D., 1990 – *De près et de loin*; París: Odile Jacob.
- LEVY-BRUHL, L., 1910 – *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*; París: PUF.
- LEVY-BRUHL, L., 1960 [1922] – *La mentalité primitive*; París: PUF.
- LEVY-BRUHL, L., 1998 [1949] – *Carnets*; París: PUF. Collection Quadrige.
- LEWIS, I., 1971 – *Ecstatic religion: An Anthropological study of Spirit Possession and Shamanism*; Baltimore: Schapera, Penguin Books.
- LIENHARDT, G., 1961 – *Divinity and experience. The religion of the Dinka*; Oxford: Clarendon Press.
- LIRA, J., 1949 – Danza Kkechuwa de los Kkanchis. *Revista del Museo Nacional*, **XVIII**: 107-172; Lima.
- LIRA, J., 1995 – *Medicina andina. Farmacopea y rituales*; Cuzco: CBC.
- LOT-FALCK, E., 1974 – Textes eurasien. In: *Les religions de l'Europe du Nord* (R. Boyer & E. Lot-Falk, eds.): 611-753; París: Fayard-Denoël.
- MALENGREAU, J., 1994 – Desgracias, maleficios y remedios: equilibrios y divisiones en los Andes del Utcubamba. In: *En el nombre del Señor: shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú* (L. Millones & M. Lemlij, ed.): 253-283; Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- MALINOWSKI, B., 1954 – *Magic, science and religion*; New-York: Anchor Books.
- MALINOWSKI, B., 1978 [1935] – *Coral Gardens and their Magic, vol. II*; Londres: Dover.
- MANNHEIM, B., 1987 – A semiotic structure of Andean dreams. In: *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations* (B. Tedlock, ed.): 132-156; Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCOY, P., 2001 [1869] – *Viaje a través de América del Sur. Del océano pacífico al océano atlántico, 2 tomes*; Lima: IFEA, BCR, PUCP, CAAAP.

- MARISCOTTI, A. M., 1978 – *Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*; Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- MARWICK, M. G., 1973 – How Real is the Charmed Circle in African and Western Thought? *Africa*, **43** (1).
- MAUSS, M., 1947 – *Manuel d'ethnographie*; París: Payot.
- MAUSS, M., 2003 [1950] – *Sociologie et anthropologie*; París: PUF. Collection Quadrige.
- MERELLE, G. & ROY, L., 1971 – Fiesta del Ganado. *Allpanchis Phuturinga*, **3**: 163-177; Cuzco: IPA.
- MÉTRAUX, A., 1935 – Les indiens Uro-Cipaya. La religion. *JSA*, **27**: 251-282. Republicado in *Religion et Magies Indiennes d'Amériques du Sud*.
- MÉTRAUX, A., 1945 – Religion and chamanism. In: *Handbook of South American Indians*, **5**: 559-600; Washington: Smithsonian Institution.
- MÉTRAUX, A., 1958 – *Le vaudou haïtien*; París: Gallimard, coll. Tell.
- MÉTRAUX, A., 1967 – *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*; París: Gallimard, coll. NRF-Bibliothèque des Sciences Humaines.
- MÉTRAUX, A., 1968 – Fiestas religiosas y desarrollo de la comunidad en la región andina. *Amaru, Revista de Artes y Ciencias*, **5**: 85; Lima.
- MÉTRAUX, A., 1983 [1961] – *Les Incas*; París: Le Seuil, Coll. Point.
- MOLINER, A., 2000 – Diccionario; Madrid: Gredos.
- MOLINIÉ, A., 1979 – Cure magique dans la vallée sacrée du Cusco. *JSA*, **LXVI**: 85-98; París.
- MOLINIÉ, A., 1986 – Instruments symboliques aux frontières andines. *Techniques et culture*, **7**: 145-179.
- MOLINIÉ, A., 2005 – La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi. In: *Etnografías de Cuzco* (A. Molinié, ed.): 69-87; Cuzco, Lima: CBC, IFEA.
- MOROTE BEST, E., 1953 – Dios, la Virgen y los Santos en los relatos populares. *Tradición*, año III, **V (12-14)**: 76-104; Cuzco.
- MOROTE BEST, E., 1958 – Un nuevo mito de fundación del Imperio. *Revista del Instituto Americano de Arte*, año 7, **8**: 38-58; Cuzco.
- MOROTE BEST, E., 1988 – *Aldeas submergidas*; Cuzco: CBC.
- MÜLLER, T. & MULLER, H., 1984 – Cosmovisión y celebraciones del mundo andino. *Allpanchis Phuturinga*, **23**: 161-176; Cusco: IPA.
- MURRA, J., 1975 – *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*; Lima: IEP.
- NACHTIGALL, H., 1975 – Ofrendas de Llamas en la Vida Ceremonial de los Pastores. *Allpanchis Phuturinga*, **8**: 133-140; Cuzco: IPA.
- NUÑEZ DEL PRADO BÉJAR, D., 1972 – La reciprocidad como Ethos de la Cultura Indígena. *Allpanchis Phuturinga*, **4**: 135-153; Cuzco: IPA.

Bibliografía

- NUÑEZ DEL PRADO BEJAR, J. V., 1970 – El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú, a través de la comunidad de Qotabamba. *Allpanchis Phuturinga*, **2**: 57-119; Cuzco: IPA.
- NUÑEZ DEL PRADO C., O., 1958 – El hombre y la Familia: Su Matrimonio y Organización Social en Q'ero. *Revista Universitaria*, **XVII** (114): 9-31.
- ORLOVE, B., 1979 – Two Rituals and Three Hypotheses: an Examination of Solstice Divination in Southern Highland Peru. *Anthropological Quarterly*, **52** (2): 86-98.
- OSSIO, J., 1977 – Los mitos de origen de la comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú). *Allpanchis Phuturinga*, **10**: 105-113; Cuzco: IPA.
- PARKER, G. & CHÁVEZ, A., 1976 – *Diccionario quechua Ancash-Huailas*; Lima: Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.
- PATY, M., 2001 – The question of rationality in front of the diversity of knowledge practices. Ponencia presentada al *Symposium on Science and cultural Diversity*, XXith International Congress of History of Science/XXI Congreso Internacional de Historia de las Ciencias; México, 9-14 de julio de 2001.
- PERRIN, M., 1992 – *Les praticiens du rêve*; París: PUF. Coll. Les champs de la Santé.
- PERRIN, M., 1995 – *Le chamanisme*; París: PUF. Coll. Que sais-je?
- PLATT, T., 1992 – Writing, Shamanism and Identity: voices from Abya-Yala. *History Workshop Journal*, **34**: 133-147; Oxford: Oxford University Press.
- PLATT, T., 1996 – El sonido de la luz: comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. In: *Saberes y Memorias en los Andes* (T. Bouysse-Cassagne, ed.): 401-433; Lima: IFEA, IHEAL.
- POLIA MECONI, M., 1996 – *Despierta, remedio, cuenta...: adivinos y médicos del Ande*; Lima: Fondo editorial PUCP.
- POPPER, K., 1945 – *The Open Society and Its Enemies*; Londres: Routledge and Kegan Paul.
- POUILLON, J., 1970 – Malade et médecin: le même et/ou l'autre? (Remarques ethnologiques). *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, **I**: 77-98.
- PULGAR VIDAL, J., 1987 – *Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales*; Lima: Peisa.
- RAMIREZ, J., 1969 – La novena del Señor de Qoyllur Rit'i. *Allpanchis Phuturinga*, **1**: 61-88; Cuzco: IPA.
- RANDALL, R., 1982 – Qoyllor Rit'i. An Inca Fiesta of the Pleiades. Reflections on Time and Space in the Andean World. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, **XI** (1-2): 37-81; Lima: IFEA.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M., 1986 – La montaña de Vilcabamba au Madre de Dios. In: *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XV^{ème} au XVII^{ème} siècles* (F. M. Renard Casevitz, T. Saignes & A. C. Taylor, eds.): 89-109; París: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- RICARD LANATA, X., 1998 – *Epistémologie du Chamanisme*. Tesis de D.E.A.; Nanterre: Université Paris-X (no publicada).

- RICARD LANATA, X., 2001 – El apu Ausangate y el re-ordenamiento ecológico. *Boletín Campesino*, **3** (7): 11-13; Cuzco: CBC.
- RICARD LANATA, X., 2003a – Entre autonomía y dependencia. Relación entre mundo natural y mundo sobrenatural en dos cuentos de la comunidad de Siwina Sallma (Canchis). *Revista Andina*, **36**: 156-160; Cusco: CBC.
- RICARD LANATA, X., 2003b – Trois mythes quechua. *Amerindia*, **28**: 251-273; París: Association d'ethnolinguistique amérindienne.
- RICARD LANATA, X., 2004a – *Alfred Métraux et le chamanisme*, 144 p.; Ginebra: Société d'Études Alfred Métraux et Institut Universitaire d'Études du Développement.
- RICARD LANATA, X., 2004b – *Les voleurs d'ombre. Chamanisme dans le massif de l'Ausangate*. Tesis de Doctorado; París: EHESS.
- RICARD LANATA, X., 2005 – El irracional es el otro. Los mecanismos de la interpretación en antropología. *Anthropológica*, **XXIII**: 5-42; Lima: PUCP.
- RICARD LANATA, X., 2007 – Los mecanismos de adaptación al conflicto entre paradigmas interpretativos incompatibles en el contexto del cambio cultural: negación, disfraz y discursos transicionales. *Journal de la Société des Américanistes*, **93-2**; París.
- RIVIÈRE, C., 2000 – Article syncretisme. In: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (P. Bonte & M. Izard, eds.): 692-693; París: PUF. Collection Quadrige.
- ROBIN, V., 1997 – El cura y sus hijos osos o el recorrido civilizador de los hijos de un cura y una osa. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, **26** (3): 369-420; Lima: IFEA.
- ROBIN, V., 2002 – *Miroirs de l'Autre vie: rites et représentations des morts dans les Andes sud-péruviennes*. Tesis de Doctorado en Etnología y Sociología comparativa; Nanterre: Université Paris-X (no publicada).
- ROBIN, V., 2005 – Caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes peruanos meridionales. In: *Etnografías de Cuzco* (A. Molinié, ed.): 47-68; Cuzco, Lima: CBC, IFEA.
- ROEL, V., 1970 – *Historia social y económica de la Colonia*; Lima: gráfica Labor.
- ROEL PINEDA, J., 1950 – La danza de los «c'uncos» de Paucartambo. *Tradición*, **1** (1): 59-70; Lima.
- ROERSCH, C., 1994 – *Plantas medicinales del sur andino*; Sicuani: Centro de Medicina Andina.
- RÖSING, I., 1994 – La deuda de ofrenda: un concepto central de la religión andina. *Revista Andina*, **12** (1): 191-216; Cusco: CBC.
- ROSSI, I., 1997 – *Corps et chamanisme: essai sur le pluralisme médical*; París: Armand Collin.
- ROWE, J., 1946 – Inca Culture at the time of the Spanish Conquest. *Handbook of South American Indians*, **2**: 183-330; Washington: Smithsonian Institution.
- SAIGNES, T., 1991 – Idolatrie sans extirpateurs: chamanisme et religion dans les Andes orientales (Pelechuco, 1747). In: *Culture et société, Andes et méso-*

Amérique: mélanges et hommage à Pierre Duviols: 711-729; Provence: Université de Provence.

SALAZAR SOLER, C., 1997 – Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XV: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí. In: *Saberes y Memorias de los Andes, in Memoriam Thierry Saignes*: 237-257; Lima: IFEA, IHEAL.

SÁNCHEZ GARRAFA, R., 1995 – Espacio y estructuras religiosas en los mitos del Ausangate. *Antropológica*, **13**: 167-185; Lima: PUCP.

SENDÓN, P., 2003 – *Phinaya. Cambio y continuidad en una comunidad andina (Cusco)*. Tesis de Maestría; Lima: UNMSM (no publicada).

SENDÓN, P., 2004a – *Parentezco y organización social en un pueblo de pastores del sur andino*. Tesis de Doctorado; Universidad de Buenos Aires (no publicada).

SENDÓN, P., 2004b – El wasichakuy de Marcapata. Ensayo de interpretación de una «costumbre» andina. *Revista Andina*, **39**: 51-74; Cuzco: CBC.

SENDÓN, P., 2006 – Los términos de Parentezco Qatay y Qhachun. *Revista Andina*, **43**: 9-58; Cuzco: CBC.

SHERBONDY, J., 1982 – El regadío, los lagos y los mitos de origen. *Allpanchis Phuturinga*, **20**: 3-32; Cuzco: IPA.

SPERBER, D., 1982 – *Le savoir des anthropologues*; París: Hermann.

SZÉMINSKI, J., 2007 – *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*; Lima: Santo Oficio.

TAYLOR, G., 1974-1976 – Camac, Camay y Camasca en le manuscrit quechua de Huarochirí. *Journal de la société des Américanistes*, **LXIII**: 231-244; París.

TAYLOR, G., 1980 – Supay. *Amerindia*, **5**: 47-63; París.

TAYLOR, G., 1995 – *Rites et traditions de Huarochirí*; París: L'Harmattan.

TAYLOR, G., 2000 – Camac, Camay y Camasca en el manuscrito quechua de Huarochirí. *Journal de la société des Américanistes*, **LXIII**. Retomado in *Camac, Camay y Camasca*; Cuzco, Lima: CBC, IFEA.

TOMOEDA, H., 1988 – La llama es mi chacra: el mundo metafórico del pastor andino. In: *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* (J. Flores Ochoa, ed.): 225-235; Cuzco: CEAC.

TYULENEVA, V., 2003 – La leyenda del Paititi: versiones modernas y coloniales. *Revista Andina*, **36**: 193-212; Cuzco: CBC.

URBANO, E., 1993 – Las tres edades del mundo. La idea de utopía y de historia en los Andes. In: *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra* (E. Urbano, ed.): 283-304; Cuzco: CBC.

URTON, G., 1981 – *At the Crossroad of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*; Austin: University of Texas Press.

URTON, G., 1999 – *Inca myths*; Austin: University of Texas Press.

VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIERREZ, C., 1975 – El apu Ausangate en la narrativa popular. *Allpanchis Phuturinga*, **8**: 175-184; Sicuani: IPA.

- VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIERREZ, C., 1979 – Mitos y leyendas de los quechuas del Sur del Perú. *Debates en antropología*, 2: 125-135; Lima: Fondo Editorial PUCP.
- VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIERREZ, C., 1980 – Apu Qorpuna: Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka. *Debates en antropología*, 5: 233-264; Lima: PUCP.
- VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIERREZ, C., 1982 – Gregorio Condori Mamani. *Autobiografía*; Cuzco: CBC.
- VALDERRAMA FERNÁNDEZ, R. & ESCALANTE GUTIERREZ, C., 1992 – *Nuqanchis runakuna*; Cusco: CBC.
- VAN GENNER, A., 1903 – De l'emploi du mot «chamanisme». *Revue de l'Histoire des Religions*, XVII (1): 51-57.
- VÉRICOURT, V. de, 2000 – *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, 297 p.; París: L'Harmattan, collection Connaissance des hommes.
- WITTGENSTEIN, L., 1976 – *De la Certitude*; París: Gallimard.
- WITTGENSTEIN, L., 2001 – *Remarques sur le Rameau d'Or*; París: T.E.R.
- ZUIDEMA, T., 1986 – *La civilisation inca du Cuzco*; París: PUF.
- ZUIDEMA, T., 1995 – *El sistema de ceques del Cuzco*; Lima: PUCP.
- ZUIDEMA, T., 1999 – La fiesta del Inca. In: *Celebrando el cuerpo de Dios* (A. Molinié, ed.): 191-243; Lima: PUCP.

Índice temático

489

A

abra 54, 59, 71, 79, 108, 135, 136, 194, 254, 255, 258, 262, 266, 292, 361, 390, 405, 448, 457
 acoplamiento 208, 215
 actitudes proposicionales 375
 adhesión 320, 357, 366, 367, 375, 377, 382, 388, 410, 415, 439, 444
 adivinación 98, 145, 146, 148, 156, 166, 290, 419
 alacitas 293
 alimentación 181, 303, 334
 Allen 419
 alma 77, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 102, 103, 112, 121, 124, 126, 127, 129, 130, 134, 138, 172, 179, 180, 182, 184, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 277, 333, 360, 368, 382, 383, 387, 406, 447, 473, 451, 455
alqa 71, 72, 213, 273, 274, 275, 276, 307, 435
alqamari 326, 327, 328, 329, 331, 333
alqa cognitiva 383
 analogía 58, 104, 185, 284, 285, 286, 321, 356, 425, 426
 ancestros 65, 105, 113, 116, 118, 121, 122, 144, 201, 202, 236, 264, 390, 398, 419, 422, 427, 432, 449, 451, 456, 466

anonimato 122, 229, 241
 antropofagia 230, 381
 ARAUCANOS 27
 aprendizaje de lo obvio 373, 386
apu Ausangate 58, 72, 75, 79, 251, 255, 322, 424, 443, 455
apu auxiliares 154, 158, 163, 166, 187, 189, 190, 192, 197, 298
 Arguedas 117, 119
 Aristóteles 83
 autonomía 61, 83, 320, 321, 322, 336, 337, 338, 339, 340, 347, 443
 ayllu 111, 449, 456
 AZANDE 353, 361, 434

B

balas 151, 152, 299, 300
 Boas 360

C

cabezas voladoras 96, 97, 98, 219, 455
 cabildo 67, 68, 162, 165, 166, 180, 187, 190, 198, 401, 402, 449, 450
 campanitas 151, 152, 189, 299, 300, 357, 396

canibalismo 126, 127, 128, 230, 381
 caravanas 208, 262
 carnavales 197, 216, 231, 280, 291
 catecismo 78, 81, 86, 110, 111, 113, 114, 116,
 187, 233, 253, 406, 420, 436, 437
 causalidad 356, 368, 377, 441, 442
 certeza 237, 373, 375, 379
 CEWA 356, 359, 360
ch'allay 103, 153, 207, 211, 463
ch'unchu 118, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267,
 268, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 286, 287, 288,
 289, 290, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 313, 314,
 315, 328, 451, 465, 466, 471
ch'uway 207, 209, 211, 214, 216, 218, 252, 291,
 301, 332, 418, 450, 451
 chamanismo 160, 165, 346, 348, 370, 389, 393,
 394, 399, 408, 410, 414, 439, 444, 445
 charlatanes 159, 317, 318, 319, 360, 396, 403
chikchi 112, 150, 280, 395, 419, 450, 454, 461,
 462
 ciencia 146, 156, 170, 355, 356, 359, 369, 370,
 390, 394, 427, 445
 ciervos 61, 309, 311, 323, 326, 329, 335, 336,
 341, 342
 CIPAYA 35
 círculo encantado 354, 371, 372, 444
 civilización (andina) 118
 claves de los sueños 100, 101, 102, 104, 105
 coca 61, 63, 64, 66, 85, 93, 124, 129, 136, 144,
 145, 146, 153, 154, 155, 158, 161, 162, 179, 180,
 181, 187, 194, 196, 197, 200, 202, 204, 205, 209,
 210, 211, 212, 214, 215, 216, 221, 236, 237, 274,
 292, 303, 316, 317, 323, 326, 357, 362, 394, 416,
 418, 419, 420, 422, 427, 434, 455, 459, 460, 466,
 474
 cogida 175, 184, 189, 192
 colectivo (rito) 261, 287, 312, 320
 cóndor 64, 98, 113, 152, 161, 162, 176, 196, 210,
 311, 313, 319, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 330,
 332, 334, 337, 343, 450
 conflicto cognitivo 383, 409
 conflicto de las interpretaciones 114, 349
 conjuntivo 298, 299, 300, 316
 consumo alimentario 128, 130, 191, 303
 contradicción 156, 268, 312, 314, 319, 340, 377,
 408, 421, 422, 423, 428, 429, 431, 433
 Corpus Christi 245, 249, 250, 251, 260, 275, 310
 creación ex nihilo 342, 344

creencias 73, 121, 320, 348, 349, 353, 356, 357,
 361, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371,
 372, 373, 374, 375, 377, 384, 387, 388, 389, 390,
 391, 392, 394, 396, 400, 404, 409, 410, 413, 415,
 427, 429, 437, 439, 444, 445
 cultura 56, 122, 127, 264, 265, 269, 271, 272, 282,
 286, 304, 306, 307, 331, 335, 336, 337, 338, 340,
 341, 347, 413, 443
 cura 100, 155, 157, 161, 164, 174, 181, 183, 193,
 227, 247, 252, 253, 295, 329, 340, 359, 360, 363,
 370, 387, 452, 456, 459, 462, 467
 CUYO 38

D

deambulaciones 223, 224, 227, 239, 259
 Delpla 409, 415
 dependencia 61, 321, 322, 336, 338, 339, 347, 443
 despacho 64, 112, 137, 154, 155, 157, 174, 180,
 181, 183, 185, 186, 188, 198, 200, 201, 203, 206,
 209, 210, 211, 213, 214, 217, 391, 395, 396, 398,
 418, 419, 427, 451, 458, 459, 460, 462
 deuda de ofrenda 63, 67, 187, 420, 457
 devenir físico 80, 90, 165, 242, 275, 299, 307, 309,
 337, 338, 346, 355, 369, 437, 441, 443, 445
 de facto 300, 302, 305, 309, 315, 316, 319, 320,
 361, 363, 366, 367, 426, 435, 438, 444
 de jure 300, 302, 305, 306, 308, 309, 315, 316,
 318, 319, 320, 361, 363, 366, 367, 426, 435, 444
 dialéctica de lo sobrenatural 346
 DINKA 25
 discontinuidades 267, 286, 288, 304, 306, 308,
 309, 312, 319
 discurso 114, 115, 129, 247, 316, 340, 355, 371,
 389, 394, 396, 397, 402, 403, 404, 406, 407, 409,
 410, 413, 422, 428, 429, 432, 436, 438, 444, 445,
 464
 discursos transicionales 400, 403, 404, 407, 408,
 409, 410, 411, 421, 436
 disyuntivo 299, 300, 309
 doble material 81, 83, 86, 88, 98, 192
 doméstico 64, 89, 202, 218, 320, 326, 327, 331
 Durkheim 369, 371

E

ecología 293
 eficacia 88, 160, 258, 353, 359, 361, 370, 404
 elaboraciones secundarias 353, 371
 elección sobrenatural 149, 151, 153, 154, 156, 159,
 396, 397, 399, 434

Eliade 165
 encantamientos 135, 137
 enfermedades sobrenaturales 138, 146, 154
 entierro 221, 222, 223, 227, 239
 escatología 114, 123, 125, 407
 esencia en acto 78, 98, 175, 200, 202, 204, 205, 206, 236, 283, 287, 346
 espíritu crítico 354, 355, 371
 esquema conceptual 409, 437
 evangelistas 137, 394, 395, 400, 406, 409, 437, 464
 Evans-Pritchard 353, 354, 355, 361, 371, 372, 374, 434
 experiencia sensible 81, 306, 380, 387, 435

F

fe 74, 128, 196, 250, 305, 355, 359, 369, 373, 375, 384, 387, 388, 392, 393, 394, 395, 396, 399, 401, 402, 404, 409, 458
 fenomenalidad 346
 fenómenos naturales 75, 169, 179, 320, 356, 409, 428, 441
 Fernández Juárez 128, 181, 314
 fertilidad del rebaño 301
 feto 181, 182, 185, 198, 301, 452
 Flores Ochoa 59, 62, 66, 75, 111, 121, 180, 204, 205, 210, 212, 247, 252, 253, 258, 261, 262, 280, 362, 363, 365, 366, 368, 460
 fuerza eficaz 55, 75, 78, 343
 función chamánica 144, 242, 297, 316, 319, 320

G

genotipo 211, 218
 glaciar 193, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 258, 259, 261, 268, 272, 273, 274, 276, 277, 279, 282, 284, 285, 286, 287, 292, 293, 294, 305, 316, 385, 400, 401, 402
 Goodman 408, 409, 410
 Gow 59, 75, 82, 204, 205, 253, 260, 261, 266, 268, 280, 281, 284, 328, 335, 403, 436
 gruta 137, 183, 186, 225, 226, 231, 393, 394, 417, 424, 425
 Guaman Poma 196

H

hak'aqllu 344, 470
hampiq 146, 147, 148, 154, 155, 156, 166, 170, 179, 180, 184, 186, 339, 341, 357, 358, 392, 395, 396, 419, 422, 423, 432, 452

hanaq pacha 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 123, 210, 321, 323, 324, 328, 330, 332, 333, 334, 336, 337, 343, 404, 405, 406
 hechicero 147, 360
 hermandad 246, 247, 294
 hibridación 271, 284, 286
 historia 260, 437
 homología 284, 285, 387, 400
 Horton 63, 165, 354
 huesero 146
 huida mágica 225, 230, 232
 Husserl 370

I

illa 207, 280, 281, 282, 287, 362
illa suri 280
 implicación 430, 431, 433
 incesto 117, 123, 126, 127, 128, 129, 381
 individual (rito) 63, 79, 166, 193, 197, 199, 209, 224, 250, 299, 300, 320, 354, 363, 384
 infanticidio 365, 366
 inferencias lógicas 421, 429
 infortunio 62, 144, 145, 147, 160, 163, 165, 166, 193, 195, 299, 338, 348, 366, 392, 443
 iniciación chamánica 149, 156, 292, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 431, 434
Inkariy 342
inqa 66, 135, 152, 154, 183, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 213, 216, 218, 269, 270, 271, 280, 282, 283, 284, 286, 287, 379, 380, 383, 396, 453
inqaychu 58, 66, 73, 82, 135, 136, 183, 196, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 241, 251, 258, 281, 282, 283, 285, 287, 293, 300, 362, 363, 367, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 453, 455, 462, 463
 interpretaciones 101, 355, 389, 410, 413, 414, 421, 438, 445
 irracionalidad 349
 ispiritú 63, 68, 77, 81, 82, 84, 92, 93, 96, 98, 108, 135, 146, 157, 160, 161, 162, 174, 175, 176, 180, 189, 220, 222, 230, 237, 319, 339, 340, 341, 355, 357, 378, 390, 392, 393, 394, 447, 453, 455, 457, 460, 464, 468
 Itier 150, 163, 170, 171, 253, 321, 328, 334, 342, 344, 395

J

jalada 191, 192, 454
joaquinismo 117

K

k'intu 64, 66, 85, 180, 187, 194, 196, 197, 200, 202, 209, 210, 211, 214, 215, 274, 292, 303, 326, 416, 419, 427, 434, 460, 474
k'uchu 254, 255, 259, 277, 279, 462
k'ulli 75, 343, 471
k'uychi 398, 399
kacharpariy 92, 93, 222, 227, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 250, 287, 289, 302, 383
kamachiq 57, 114, 252, 255, 274, 285
kamaq 57, 79
kamay 53, 79, 201
kay pacha 111, 334, 336, 337, 338
khuya rumi 152, 201, 202, 205, 213, 214, 215, 218, 258, 455
kiwi 59, 60, 75, 96, 256, 343, 471
kuka qhawaq 145, 154, 179, 395, 396, 417, 423, 455
kukuchi 84, 92, 105, 108, 115, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 157, 170, 171, 174, 175, 176, 178, 179, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 233, 238, 269, 271, 277, 278, 279, 361, 363, 378, 380, 381, 390, 392, 405, 406, 407, 443, 466, 472

L

lagos 61, 66, 108, 111, 113, 116, 131, 132, 133, 134, 137, 156, 203, 204, 208, 210, 222, 224, 225, 230, 232, 258, 292, 362, 363, 376, 390, 399, 405, 420, 436, 443, 455, 464
layqa 102, 103, 147, 148, 169, 188, 191, 316, 396
lenguaje 101, 240, 241, 354, 371, 372, 373, 374, 375, 386, 388, 409, 413, 414, 427, 428, 429, 431, 439
Lévi-Strauss 126, 127, 308, 356, 360, 370, 426, 429
Lévinas 438
libaciones 65, 75, 98, 103, 153, 200, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 301, 332, 384, 398, 418, 436, 453, 463
licencia 163, 187
litomorfosis 255, 260
llamas 59, 61, 65, 66, 69, 70, 104, 111, 115, 133, 181, 194, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 212, 217, 218, 247, 256, 258, 259, 262, 266, 280, 285, 287, 301, 310, 326, 327, 335, 347, 362, 417, 424, 425, 451, 453, 470, 471, 473
lluq'isqa 157, 456

locura 174, 192, 359, 381, 382
lógica bivalente 414, 422, 429, 433
logos 438
loro 161, 323, 324, 325, 327, 328, 330, 333, 334

M

machula 82, 105, 113, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 136, 178, 183, 190, 199, 221, 263, 264, 281, 282, 322, 323, 326, 330, 336, 346, 377, 392, 393, 394, 443, 448, 449, 450, 456, 457, 464, 465
magia 355, 356, 359, 360, 371, 392
mal muerto 238, 239, 240, 277
mancharisqa 77, 81, 82, 84, 129, 153, 170, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 206, 220, 239, 329, 358, 442, 464, 465
Mannheim 101, 104
mecanismos cognitivos 320, 368, 410, 415, 444
mediación 232, 242, 262, 287, 289, 294, 295, 297, 300, 302, 307, 309, 311, 312, 315, 316, 319, 320, 428, 444
mediadores 264, 268, 272, 273, 284, 285, 304, 308, 315, 316
metáfora 102, 103, 104, 157, 206, 220, 321
metonimia 89, 102, 103, 104, 109, 144, 449, 454, 456, 458, 462
Métraux 191, 304, 334, 346
mitos de origen 111, 281, 333
mito de origen 56, 65, 111, 204, 210, 251, 253, 285, 327, 334, 337
Molinié 54, 171, 182, 188, 192, 249, 251
moral de apertura 439
Morote Best 84, 118, 123, 132, 233, 256, 261, 268, 269, 327
muertos recientes 171, 236, 240
muñeca 84, 182, 269, 360
musqhuchiy 98, 99, 105
musqhuychay 99, 105
muyu kancha 213, 214

N

naciones 248, 249, 290, 305, 315

O

ofrendas de sustitución 154, 298, 442
oncoymita 275
ontología 320, 322, 371, 380, 387, 414, 415, 444
ordenadores 75, 165, 195, 211, 218, 242, 252, 255, 274, 299, 307, 335, 338, 344, 437

orden del mundo 303, 383, 396
orden natural 56, 65, 269, 273, 308, 335, 336, 338, 345, 347, 443
oso 84, 123, 268, 269, 270, 272, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 286, 315, 466
otra vida 107, 109, 116, 125, 130, 131, 139, 172, 174, 219, 224, 227, 230, 231, 232, 237, 240, 241, 443

P

pachakuti 344
pachamama 73, 74, 75, 181, 197, 335, 436, 459
padrino 67, 68, 143, 159
panteón 57, 111, 404
paqu 64, 129, 134, 143, 144, 148, 154, 160, 161, 162, 179, 180, 182, 209, 218, 322, 342, 358, 359, 414, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 423, 427, 430, 431, 432, 435, 438, 450, 453, 454, 459
paradigma interpretativo 114, 390, 408, 410, 425
patrón Santiago 103, 149, 150, 151, 328
peinado 221, 222
Perrin 94, 100, 101
phiri 213, 215
phiru 171, 176, 177, 178, 179, 209, 361, 367, 442, 460, 468
piedras de compasión 152, 183, 195, 201, 204, 205, 213, 383
Pléyades 275
polisemia 148, 420, 421, 422, 423
Popper 354, 355, 371, 372
principio de segmentación 71, 345
procesión 245, 248, 249, 250, 251, 263, 274, 289, 293
proposición indeterminada 433
psicopompos 129, 224, 228, 241
puku 343, 344
puna 59, 65, 74, 96, 158, 204, 264, 280, 364, 470, 472, 474
pupusa 158, 472
purgatorio 110, 115, 233, 406

Q

q'inqu 290
qañiwa 113, 198, 201, 210, 211, 214, 301, 334, 343, 420, 427, 474
qarpaq 154
qarpassa 63, 154, 156, 157, 158, 160, 292, 298, 397, 456, 459

qhapaq Qulla 262, 290, 294, 305
qhaya 88, 112, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 158, 170, 171, 172, 188, 189, 190, 191, 195, 199, 200, 201, 204, 209, 216, 292, 301, 328, 376, 395, 396, 397, 419, 450, 454, 458, 461
qiru 209, 214, 261, 273, 277, 332
Qollao 119, 262, 263, 265, 266, 343, 402, 455
Quesalid 360, 369, 370
quinua 323, 330, 334, 336, 343, 473
Qulla 135, 256, 262, 263, 265, 266, 267
qullpa 181, 182, 185, 188, 189, 459, 462, 465
quyllu 59, 211, 252, 291, 294, 323

R

razonancia 387, 388
reciprocidad 335, 344, 345, 437
redención 123, 139, 341, 407
relación de causa a consecuencia 431
relación dialógica 438, 439
religión 55, 73, 78, 110, 113, 261, 303, 341, 345, 346, 348, 369, 371, 394, 397, 403, 408, 444, 445, 464
religión de la inmanencia 345
Renard Casevitz 264
Rösing 63, 68, 335, 420
runa inqan 269, 282, 283
runa michiq 64, 286, 376, 443

S

saliyka 158
samay 78, 84, 85, 88, 202, 206, 211, 218, 234, 303, 453, 463
sami 88, 89, 90, 163, 181, 183, 198, 211
Santa Tierra 69, 74, 180, 203, 209, 316, 460, 465
sagra 108, 137, 171, 175, 176, 177, 179, 460, 464, 467
sasawi 158, 376, 473
Sayriyuq 60, 61, 65, 322, 323, 329, 335, 336, 341, 342, 417, 424, 425
sesiones chamánicas 82, 87, 162, 164, 173, 189, 392
silogismo 430, 432, 433
símbolo 209, 234, 286, 287, 288, 290, 312, 334, 383, 398
sincretismo 111, 114, 260, 407, 445
síntesis 111, 260, 267, 269, 271, 273, 286, 302, 304, 306, 308, 312, 314, 340, 346, 400, 403, 408, 410, 411, 414

sirina 105, 108, 130, 131, 132, 133, 135, 171, 174, 179, 226, 392, 399, 443

sistema lógico 299

situaciones de referencia 374, 413, 414, 422

Siwinaqucha 131, 132, 199, 226

sociedades cerradas 354

sombra 83, 85, 86, 90, 109, 116, 118, 121, 139, 177, 178, 179, 194, 235, 261, 359, 442, 448, 467

soplo 165, 206, 211, 212, 218, 303, 443, 463

sueño 71, 77, 137, 171, 172, 195, 196, 209, 289, 377, 378, 379, 381, 382, 449

supay 85, 86, 108, 109, 113, 115, 121, 147, 166, 175, 176, 178, 179, 193, 406, 460, 464

supay wasi 109

Suq'a 120, 121, 173, 465

T

t'aqay 176, 181, 184, 186, 191, 465

t'ikachay 104, 208, 217, 451

t'inkay 214

tabúes alimentarios 341

takanakuy 310, 311

taku 80, 181, 214, 301

thereness 165

Tupac Amaru 261

U

ukhupi 111, 112, 113, 114, 116, 134, 135, 200, 229, 464, 466

ukhu pacha 108, 109, 110, 111, 405, 406, 466

ukuku 261, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 313, 314, 315, 316, 451, 458, 466

ukumari 268, 269, 277, 280, 281, 284, 307, 315, 466

unkhuña 134, 145, 188, 314, 458, 466

V

velorio 221, 222

versiones del mundo 116, 130, 408, 410

viaje extra corporal 91, 92

volcán 115, 128, 129, 159, 195, 198, 404, 406

W

wahaq 161, 163

waka 72, 139, 144, 260, 273, 274, 276, 286, 305, 339, 340, 402, 467

wamanlipa 158, 201, 210, 211, 214, 216, 301, 376, 419, 420, 427, 474

watuq 145, 146

waylla ichhu 201, 210, 211, 214, 261, 277, 301, 324, 332, 333, 343

waynillu 68, 143, 144, 148, 149, 152, 155, 157, 158, 200, 242, 298, 299, 393, 395

wayra 81, 82, 84, 90, 113, 129, 147, 156, 157, 161, 162, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 232, 298, 299, 319, 330, 340, 391, 392, 399, 452, 453, 457, 460, 461, 462, 465, 466, 468

wiraqucha 100, 103

wisk'acha 64, 199, 321, 322, 325, 326, 327, 329, 335, 417, 424, 425

Wittgenstein 372, 373, 374

Y

yachaq 135, 136, 137, 238, 447, 467

yachayniyuq 144, 145, 147, 156, 377, 395, 459, 468

yerbatero 146

Z

zorro 64, 69, 113, 149, 150, 176, 311, 312, 315, 321, 323, 324, 325, 326, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 343, 355, 362

zorro del cielo 321, 337



En el macizo del Ausangate, al sur de Cuzco, a casi 5000 metros de altura, viven poblaciones de indios quechua hablantes. Estos indios, seminómadas, practican la ganadería extensiva de camélidos andinos y carneros. Son ellos los denominados Pastores de Tierras Altas, capaces de sobrevivir en condiciones de vida muy difíciles, en el fondo de amplios valles glaciares cuyo suelo pantanoso, regado permanentemente por el agua procedente de las cumbres, conviene a las alpacas.

Este libro aborda el problema del análisis de las creencias y de la supuesta irracionalidad de las creencias mágicas, tomando como ejemplo el universo religioso de estos pastores. El libro presenta, en primer lugar, las nociones fundamentales que estructuran el sistema de representaciones. Luego, se pasa a una descripción y análisis de los diferentes ritos, los mismos que, puestos en relación con las representaciones, conforman un sistema, asociado a una ontología, cuya coherencia es demostrada con detenimiento. Finalmente, el libro examina el problema del estatus de las creencias mágicas y propone una guía de la interpretación en antropología, inspirada en el "principio de caridad" del filósofo norteamericano Quine, que permite reducir los riesgos de malentendidos interpretativos. A lo largo de este trabajo, las voces de los pastores ocupan el primer plano, lo cual les confiere el rango de verdaderos interlocutores del etnólogo.

ISBN 9972-623-40-8

